قال علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع



در مطبع اثنا عشری لکھنؤ مقام باہتمام سید عابد علی طبع شد



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من نزّل الكتاب بآيات محكمات واخر متشابهات ومؤولات لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون
في العلم من الائمة الهداة ونصلي على من نسخ سنة الاولين بآيات بينات ومعجزات باهرات وآله الذين اجمعوا
على ان يأسسوا اساس الدين بقوانين الاصول وشيدوا ابنيانه بتمهيد القواعد والضوابط على وفق المأمول
سيما على صنوه وصهره الصادع بالاوامر والنواهي العارف بحقائق الاشياء كما هي اما بعد فيقول العبد الخامل
النقوي ابو الحسن علي بن السيد نقي الرضوي غفر الله له سيئاته واسكنه بحبوحة جناته انه لما كان علم الاصول
من اجل العلوم قدرا واوفرها سترا واكثرها نفعا واكملها جمعا وقد سعى في تدوينه جم غفير وجمع كثير من الاواخر والاوائل
وصنفوا فيه كتبا ورسائل وبينوا فيها مهمات المسائل وزينوها بالحجج والدلائل وكان من احسن ما صنف في هذا الباب
واخصر ما ينشط اذهان اولي الالباب النميقة البهية البهائية والصحيفة الشريفة السنائية اعني بها الزبدة الوجيزة
والجوهرة العزيزة للشيخ المحقق والفقيه المدقق النحرير القمقام والحبر الطمطام المشتهر في الآفاق العلامة على الاطلاق
العالم الرباني والنور الشعشعاني بهاء الملة والدين اسكنه الله في اعلى عليين لعمري انها رسالة قليلة اللفظ
كثيرة المعنى حاوية من المطالب على ما هو اشرف واسنى صغيرة الحجم رشيقة النظم فادعاني بعض من اجابة حكمه وامتثال
امره غنم بان اشرحها شرحا يكشف استارها ويوضح لطالبها مطالبها فاستقلت من هذا الخطب الجسيم
والشان الفخيم لذكري ما قيل فيمن الف من كلمتين ونظم بيتا وبيتين على بان ايدي افكاري قاصرة عن الوصول
الى هذه الدرجة العليا واجنحة تخيلي [illegible] عن التحليق دون تلك المرتبة القصوى مع ان السلف قد قصروا
الى [illegible] تعميم الانتفاع [illegible]

ریاضه وبیت حیاضه وغار مائه وطار روائه حتی لم یبق صعب یهابا ربابه وعارف یعرف قدر صحابه ولکن لما لم السیف بالاقالة ولا اغنی من المقالة لبیت دعوته تلبیة المطیع وبذلت فی مطاوعته جهد المستطیع ووجهت بنان النظر الی حل عقد استارها وثنیت عنان البیان الی کشف خبیات اسرارها مع توزع الحال وتشتت البال وضیق المجال متصدیا بحل مطالب الکتاب معرضا عن ایراد ما یوجب الاطناب واسئل الله العصمة من اللحن والاضطراب وبیده ازمة الصواب فی کل باب اللهم اجب دعوتی بمحمد وآله الاطیاب قال المصنف برد الله مضجعه ونور مهجعه ابهی اسم التفضیل من البهاء وهو الحسن اللطیف الفائق اصل لغة ما یبتنی علیه شیئ یبتنی علیه الخطاب والخطاب یطلق علی توجیه الکلام نحو الغیر للافهام وقد ینقل الی الکلام الموجه کما نص علیه الطریحی النجفی فی مجمع البحرین وقال فی الحاشیة قد یراد بالخطاب الکلام الموجه نحو الغیر للافهام وقد یراد معناه المصدری اعنی توجیه الغیر للافهام وعلی الاول جری قولهم فلان لایفهم الخطاب وعلی الثانی قولهم خطاب الاحمق حماقة انتهی فمعنی العبارة ان احسن والطف کل اصل لغویا کان او اصطلاحیا الذی یبتنی علیه الکلام الموجه نحو الغیر للافهام حمده تعالی وانما فسرنا بکل اصل بناء علی ما قیل من ان النکرة الموصوفة تفید العموم ثم الکلام الموجه اعم من ان یراد به الحکم الشرعی او غیره فتخصیصه بالحکم الشرعی کما وقع من الشارح الخوانساری غیر موجه فتامل واولی قول بالتنوین فصل مصدر بمعنی الفاعل او المفعول ای قول فاصل بین البسملة ومقاصد الکتاب او مفصول لایشتبه علی من یسمعه ویجوز ابقائه علی المعنی المصدری ووصف القول به مبالغة کما فی زید عدل وان یکون بمعنی المقطوع به لاخلاف ولاریب فیه حذو ما فسر قوله تعالی انه لقول فصل بان الوعد بالبعث والاحیاء بعد الموت قول فصل ای مقطوع به لاخلاف ولاریب فیه کما صرح به شیخنا النجفی فی مجمع البحرین ثم وجه احسنیة الحمد واولویته علی ما ذکر ان متعلقه الذات العلیة ولاریب فی اولویته علی الاشیاء طرا قال فی المنهیة ای مفصول لایشتبه علی من یسمعه او فاصل بین البسملة ومقاصد الکتاب وان اراد انه الفاصل بین الحق والباطل کما روی عن الصادق علیه السلام فی تفسیر قوله تعالی انه لقول فصل ای فاصل بین الحق والباطل ببیان حال کل واحد منهما فلا یتمشی فی الحمد الا بتکلف انتهی وجه التکلف ان اسم التفضیل اذا اضیف فالاکثر ان یقصد به زیادة موصوفه علی ما اضیف الیه فیشترط ان یکون موصوفه بعضا مما اضیف الیه ولما جعل حمد الله اولی من القول الفاصل بین الحق والباطل یفوت شرطه اذ الحمد لیس من ابعاض القول الفاصل بین الحق والباطل الا ان یکون من قبیل یوسف احسن اخوته فیقصد به الزیادة المطلقة علی ما اضیف الیه وان کان

من ابناء جنسه او لا ينتمي اليه اولوا الالباب جمع لب وهو الخالص والمراد العقل الانتماء الانتساب وانتسابهم اليه بان
يقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني وفيه مبالغة ولا حاجة الى جعله من باب القلب كذا في النهاية والحاصل ان اولي الالباب
يفتخرون بذلك الكلام حتى ينسبوا انفسهم اليه ويقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني لا ان الكلام يفتخر بهم وينتسب اليهم
ويعرف بهم بل مراده انهم في كل خطاب عند اولي الالباب فانهم يعرفون الرجال بالمقال لا المقال بالرجال الا ان
المقصود فيما نحن فيه وصف الكلام وهو حاصل بدون القلب فلا حاجة اليه حمد من خبر لقوله بهي او بالعكس نظرا
الى تخصصهما بالاضافة لكن الاول اولى لكون الاولية من شان المبتدأ تنزه وتباعد عن وصمة التحديد القياس
الوصمة العيب والعار يقال ما في فلان وصمة اي ليس فيه عيب ونقص والمراد بالتحديد بالحد بمعنى المنع لكن
الظاهر مصطلح اهل الميزان اي ليس له جنس ولا فصل لاستلزامه الافتقار وبه صار التحديد وصمة وانما عرفته
بالاسماء والصفات كما ينطق به الروايات والقياس مساواة الغير له في شيء من الصفات لا ريب ان غيره
ممكن والقياس يستلزم كون المقيس من جنس المقيس عليه فلو كان له مساويا لغيره لكان معيبا كغيره وتقدس عن
ادراك العقول والحواس اما تقدسه تعالى عن الحواس فظاهر لعلومية كونه غير مرئي بالعقل والنقل واما عن ادراك
العقول فيما اعلى عينيته وجوده وتشخصه لامتناع حصول ما هو كذلك في ذهن من الاذهان عالية كانت
او سافلة كما تقرر في مقره والصلوة والسلام على من ارسله لتبليغ الاوامر والنواهي لا يخفى ما فيهما من البراعة
واعلم ان الصلوة في كتاب الله جاءت لمعان منها قوله تعالى وصل عليهم اي وادع لهم ان صلوتك اي دعاءك
سكن وتثبيت لهم ومنها قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ويريد بها الصلوة المفروضة ومنها انه
عليهم صلوات من ربهم ورحمة اي ترحم ومنها قوله اصلوتك تامرك اي دينك والمراد هنا الثالث لا يذهب عليك
ان الصلوة وان كانت بمعنى الرحمة لكن يجوز ان يراد بها هنا الاعتناء بشرفه ورفع شانه ونعم الارادة على حدو ما
قيل في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن هنا قال بعضهم تشريف الله محمدا بقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي ابلغ من تشريف آدم بالسجود وعلى ان الصلوة جاءت بمعنى التعظيم ايضا ومنه اللهم صل على محمد وآل
محمد اي عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته فلا حاجة
من نقلها من الرحمة الى تلك الارادة ثم ان المصنف لم يصرح باسمه تعظيما او تنبيها على ان الوهم لا يتمشى الى
تعيينه لتعينه في المقام وعدولا من اضعف الدليلين من اللفظ الى اقواهما من العقل واشرف من عرفه اسرار الحقائق
بالنصب على المفعولية اي الحقائق المخفية من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف الحقائق جمع حقيقة وهي الماهية الموجودة

في الخارج وقد يطلق على الماهية مطلقا من حق يحق اذا ثبت والمعنى انه تعالى عرفه واعلمه خفيات حقائق الاشياء
كما هي اي اسرار الحقائق في انفسها عليه من الواقع وحمل الحقائق على الاحكام الخمسة ينافيه تحليتها باللام
وذكر الاحكام فيما بعد وآله الذين من انوارهم يقتبس ويستفاد الاحكام الخمسة المشهورة وباثارهم واخبارهم
المروية عنهم عليهم السلام ان كل كلام اثر من اثار متكلمه وعلامة لوجوده يعرف مسائل الحلال والحرام المراد بالحلال
بقرينة المقابل ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح او يقال التعرض بهما لاهميتهما فتأمل صلوات الله
عليهم ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وفي بعض النسخ متقومة والاول اصح
لتقوم اكثر الاجناس بالفصول بخلاف بعضها كالاجناس العالية وانما اتي به نظرا الى اكثرها على ان الجنس
عند الاصوليين بمعنى النوع عند المنطقيين كما صرح به العضدي وهل في تقوم الانواع بالفصول ريب كلا وبهذا
ظهر تزييف ما اورد على قوله متقومة بان الاجناس جمع محلى باللام فتفيد الاستغراق وجميع الاجناس ليس
متقومة بالفصول فتأمل وكيفما كان فنسخة منقسمة اولى من متقومة لظهور انقسام الاجناس بمعناها المتعارف بالفصول
دون التقوم اذ لا ريب في خفائه بالنسبة الى بعض الاجناس كما عرفت بل جميعها اللهم الا ان يقال ان المراد
تقومها بها وجودا عينيا لا ريب انها على طريقة الابهام لا تتحصل عينا الا بالفصول ثم ان قوله ما دامت الفروع الخ كناية
عن التأبيد لان ترتب الفروع على الاصول وكذا انقسام الاجناس بالفصول لا ينقضي بانقضاء الايام ولا
تنصرم بانصرام الشهور والاعوام وبعد مبني على الضم حالاته الثلاث مشهورة فيقول الفاء اما على
توهم اما او اما على تقديره راجي عفو ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي بفتح العين المهملة وبعدها
الف وميم مكسورة نسبة الى جبل عامل قطر بارض الشام الى جهة الجنوب من اعمال المدينة صفد باعتبار اقامته
بها مدة طويلة والا فمولده بعلبك كما في الحدائق الندية تجاوز الله عنه هذا اي المرتب
الحاضر في الذهن فالاشارة مجازية لان الحقيقة انما يكون في المشاهد المحسوس فاذا اشير بها الى المعدومات
او الموجودات المجردة او المادية الغائبة عن الحس الحاضرة في الذهن كان ذلك مجازا تنزيلا لحضوره
عند العقل منزلة المحسوس الحاضر يا اخوان الدين جملة معترضة قصد بها الترغيب باظهار الشفقة والاضافة
مجازية من قبيل اضافة المسبب الى السبب لان الدين سبب الاخوة ومستنده ما روي عن سليمان الجعفري
عن ابي الحسن ع قال يا سليمان ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم برحمته واخذ ميثاقهم بالولاية فالمؤمن
اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة الحديث ما موصولة توفرت عليه دواعيكم جمع داعية وهو الباعث

على الفصل واتيانها للمبالغة كما في راوية وتكثرت اليه مساعيكم جمع مسعاة او مسعى وعلى التقديرين مصدر بمعنى السعي
من متن بيان لما توفرت متين قوي لايخفى ما فيه جناس الاشتقاق محرر الفصول لايخفى ما في لفظ التحرير
الايماء الى خلوه من الحشو والزوائد لكونه معناه يتضمن هو خلاصة علم الاصول فخذوه واضموا اليكم زبدة وجيزة بالنصب
على انه مفعول خذوه واضمنا واما الرفع على انه مبتدأ اسوخر والنصب على المفعولية بفعل محذوف كما قاله الشارح
السنبهلي فلا يخلو عن التكلف كما لايخفى موصلة الى كنوزه اي علم الاصول وتحفة اسم من الانتخاب عزيزة
مطلعة على رموزه والتمس منكم يا اخوان الدين ان لا تبذلوها ولا تدفعوها اي الزبدة الا الى طالب يعرف قدرها
اي مقامها ومنتهى حالها ولا تزفوها من زفت العروس الى زوجها زفافا ككتاب اذا اهديت الى بعلها الا الى
خاطب من الخطبة بالكسر وهو الذي خطب الى القوم اي تكلم ان يتزوج منهم يغلي مهرها الغلاء والارتفاع
يقال غلا السعر اذا ارتفع والمراد بغلو مهرها كثرة مطالعتها وفور الرغبة اليها وفي ايراد لفظ الزفاف والخاطب
والغلاء والمهر من المناسبة ما لا يخفى واذا اعثرتم اي اطلعتم ومنه قوله تعالى وكذلك اعثرنا عليهم اي اطلعنا
على خلل فاحش في المعاني يفضح صاحبه وفي بعض الشروح عثرتم اي ظفرتم بضم العين بخلل بالباء لكن النسخة
الاولى هو الاولى لابقاء اللفظ على معناه واما على الثانية فيلزم احد المجازين اما جعل عثرتم بمعنى ظفرتم
او جعل الباء بمعنى على اما اولوية النسخة الثانية كما وقع من بعض الشراح فبناء على عدم ظفره تعدية عثرتم بعلى
فتامل او وقفتم على زلل وخطاء واضح في النظم والالفاظ فمنوا علينا جواب اذا باصلاح الفساد وترويج
الكساد من راجت الدراهم فتامل بالناس بها واجركم على الله ولا قوة الا بالله في ابراز هذا التاليف وفي
كل فعل ورتبتها على خمسة مناهج ترتيب الكل بالاجزاء فلا يلزم اتحاد المرتب والمرتب عليه وههنا اشكالان مشهوران
الاول انه كان المناسب ان يقول المصنف ارتبها بصيغة المستقبل لانه بصدد التاليف والترتيب والثاني
ان الترتيب لا يتعدى بعلى واجيب عن الاول بجواز كون الخطبة الحاقية وعن الثاني بجعل الترتيب بمعنى البناء
وهو يتعدى بعلى يقال رتبت البيت على اربعة دعائم اي بنيتها وبجعل على بمعنى من وبجعلها متعلقة بمشتملة
محذوفة اقول على تقدير كون الخطبة ابتدائية يمكن ان يقال اتيان الترتيب بصيغة الماضي نظرا الى ما في تحققه
في الذهن اجمالا بطريق المجاز كما يشار بهذا الموضوع حقيقة للمشاهد المحسوس الحاضر الى الامور الغائبة عن الحس
بطريق المجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس وبعبارة اخرى اتيان الترتيب بصيغة الماضي من باب المبالغة
والمجاز كما في من قتل قتيلا فله سلبه بناء على ارادة المستقبل المحقق الثابت من لفظ الماضي لثبوت زمانه

وتحققه لا الماضي بنفسه وحمل على معنى من كالترتيب بمعنى البناء بعيد ثم وجه الحصر في هذه الخمسة ما في النهاية
لان المذكور فيها اما مقصود بالذات اولا الثاني الاول والاول اما ان يبحث فيه عن الادلة الشرعية اولا
الاول الثاني والثاني اما ان يبحث فيه عما يشترك بعضها مع بعض فيه او عما يرجح به بعضها على بعض او عن حال
المستدل بها الاول الثالث والثاني الخامس والثالث الرابع المنهج الاول في المقدمات والتعبير بلفظ الجمع
ايماء الى ان المراد بالمقدمات مقدمات الكتاب لتنوعها اذ بعضها مقدمات الشروع وبعضها مقدمات العلم
ويمكن ان يراد بها ما يبدأ به قبل المقصود واعم من ان يكون مقدمة الكتاب او العلم والظرفية تجوزية اقامة للشمول

العمومي باعتبار التحقق العلمي مقام الشمول الظرفي وفيه اي المنهج الاول مطالب ثلثة سيأتي المطلب الاول
في نبذ وهو القطعة من الشيء والمراد ههنا الحصة المتعلقة من مباحث هذا الفن من احواله اي علم الاصول كحده وثمرته
ومرتبته وموضوعه ونبذ من مباديه المنطقية المراد بالمبادي ما يتوقف عليه من الامور التي ليست بينة بنفسها و
من شانها ان يبين في علم آخر وبالمنطقية التصديقات التي يتالف منها قياسات العلم ثم تخصيص المنطقية بالذكر
بالمبدئية مع كون علم الكلام ايضا منها لما انها كما هو الاقرب او رياستها كما توهم لجميع العلوم فتكون احرى بالذكر
علم هذا العلم واسمه في الاصل قبل العلمية مركب اضافي واعلم انه قد وقع التشاجر بين الفحول في اسامي العلوم
واسامي الكتب هل هي اسماء اجناس او اعلامها فالمحققون على الاول والبعض على الثاني ولعل الحق لا يتجاوز
عن الاول بناء على ان العلوم عبارة عن الملكة والتهيؤ القريب لاستخراج المسائل وعلى دخول علائم التعريف
على تلك الاسماء والعلمية تنافيه واعتبار دخولها للوصفية الاصلية تكلف على انهم لا يعتبرون علم جنس في
لفظ الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليه كوقوعه غير منصرف وعدم وجود سبب آخر دون الواحد فيعتبرونه
ولذا صرح المحقق نجم الائمة الرضي بان علم جنس علم تقديري وفي اسماء العلوم والكتب ليست الضرورة داعية
اليه وظاهر قول المصنف برد الله مضجعه علم هذا العلم يشعر بالمذهب الثاني الا ان يقال بارادة الاسم من العلم كما ذكرنا
وانما اتى بلفظ العلم بالفتح للمجانسة بينه وبين العلم بالكسر فتامل ثم لما كان معرفة المركب بمعرفة اجزائه فقال فالاصول
لغة ما يبتني عليها شيء ابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدران او عقليا كابتناء الحكم على البرهان واصطلاحا
القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشترك اشتراكا لفظيا وقد يراد به الحقيقة يقال اصل الانسان التراب اي حقيقته
واللغة يقال هو اصلا كذا اي لغة لكن المراد فيما نحن فيه هو المعنى اللغوي ليشمل مباحث الاجتهاد والتقليد والترجيح

دلائل الفقه فيخرج عنه مباحث الاجتهاد والتقليد مما ليس بدليل الفقه فيحتاج الى نقله الى العلم
بالقواعد الممهدة الخ ثم السبب في تفسير المصنف الاصل بالمعنى اللغوي والفقه بالمعنى الاصطلاحي
هو اظهار المقصود من ان تسمية هذا الفن بهذا الاسم انما هو بهذا المعنى وتحقيق في ضمنه الاشارة ايضا الى مدح هذا الفن
بانه موقوف عليه للفقه الاصطلاحي الذي هو من اشرف العلوم الشرعية فتامل **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه
قوله تعالى لا يكادون يفقهون حديثا ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم النسبة بين الفهم والعلم عموم من وجه لتصادقهما على الفطن
العالم وصدق الاول على العامي الفطن دون الثاني والثاني دون الاول على البليد العالم فالقول
بترادفهما ينافيه العرف **والعلم** المراد بالعلم ههنا التصديق كما هو المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قول المصنف
فيما بعد وعلميتها بقرينة التقابل لا خصوص التصور ولا الاعم منه كما هو مصطلح اهل الميزان والتقسيم الى التصور
والتصديق لفظي فلا يرد ان صحة التقسيم علامة كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك والتبادر علامة كون
العلم حقيقة في التصديق فتعارضا فتساقطا والقول بان التبادر اطلاقي ايضا كما ان التقسيم لفظي
فلا يكون احد منهما علامة الحقيقة فلا مرجح على الحمل بالتبادر الاطلاقي وطرح التقسيم يدفعه ان التبادر
امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية وهي المرجح على الحمل بالتبادر وان التبادر ليس اطلاقيا بل وضعي بشهادة
صحة سلب العلم عن التصور اذ يصح ان يقال للمتصور انه ليس بعالم وان العمدة في باب الالفاظ هو العرف
وبناؤهم ههنا على مجازية اطلاق العلم على التصور فتدبر كذا افيد. **بالاحكام** جمع الحكم وهو يطلق لغة
على اسناد الشيء الى آخر بطريق القطع ايجابا وسلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين
المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما واصطلاحا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير والمراد ههنا مطلق الخمسة التكليفية وخروج الوضعيات عندنا غير مضر كما سياتي فارادة التصديقات
من الاحكام كما وقع من الشارح الخرفوشي رح غير مرضي كما ستعرف بعينه على ان ارادة التصديق من العلم
كما مر يابى بالف شامخ من الا ان حمل الاحكام على التصديقات فتامل - **الشرعية** ما اخذ من الشارع
بلسان العقل او الشرع او ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع وان لم يؤخذ بالفعل و
ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ بلسان الشرع او العقل **الفرعية** ما يتعلق بكيفية عمل
المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية وخروج الاحكام الوضعية غير مضر لان الحق
عندنا هو خروجها عن المعرف بناء على ان المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلق بمسائله كما يشهد به

الوجدان والاستقراء فالمقصود بالذات من تدوين الفقه هو بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المترتب عليها
الثواب والعقاب المستخرجة المستنبطة عن ادلتها التفصيلية وهو متعلق بها والاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين
هذا العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول مثلا لو لم تكن راجعة الى وجوب
الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة فيه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروجها
عن المحدود كذا افيد واذا تبين لك ذلك فاستمع ان المراد بالاحكام الواقعة في الحد هي مطلق الخمسة التكليفية التي
تحققها مشروط بالعقل والقدرة والبلوغ والعلم واما ارادة النسب الخبرية او الجزئية او التصديقات والمسائل منها
لا يصح قيد الشرعية بمعانيها اما على الاول فلعدم اطراد التعريف بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها
انها نسب خبرية او جزئية او تصديقات او مسائل ماخوذة من الشارع بلسان العقل او الشرع والعلم بها ليس فقها و
اما على الثاني فلا يطرد ايضا لصدقه على مسئلة الاحباط وتجسم الاعمال الذين من شانها الاخذ من الشارع مع
ان العلم بها لا يسمى فقها واما على الثالث فلا يطرد ايضا لمثل ما قلنا عن ادلتها التفصيلية الظرف اما متعلق بالعلم
كما هو الظاهر او بعامل مقدر كالماخوذة والمستنبطة او بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى
المعلومية لعدم كونه ناشيا عن سبب فضلا من خصوص الادلة فخرج علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء و
الملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببة عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام
من تلقاء الملك العلام وايضا يخرج علم المقلد والانبياء من قيد عن ادلتها لو اريد بها الادلة المعهودة عند
الاصوليين بناء على ان الاضافة للعهد فح يلزم استدراك قيد التفصيلية واما ارادة المعنى الاعم الشامل للادلة
التفصيلية والاجمالية من الادلة نظرا الى كون اضافتها للجنس وجعل قيد التفصيلية مخرجا علم المقلد بنا فيها علم بعض
المقلدين الناشي عن الدليل التفصيلي بان يجريه اذا اورد عليه مسئلة بان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقي الآن ليقع بعدية التفصيلية فيها فما الداعي الى ارادة العهدية في التفصيلية وعدم ارادتها في الادلة مع عدم احتياج
قيد زائد على تقدير عهدية الادلة ثم **اقول** ما ذكرنا انما يستقيم لو يقع دليل المقلد هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي من الادلة التفصيلية واما لو عد من الادلة الاجمالية كما عده بعض المحققين فلا ريب في
ان قيد التفصيلية لاخراج علم المقلد فقد تدبر فعلا كما للمجتهد المتمكن على الفقه المساوي او قوة قريبة من الفعل بان
تهيا له الاسباب والكتب ويعرف المبادي ويستقل لرد الفرع الى الاصل كما للمتجزي بل المطلق فلا يرد ان الظاهر
الاحكام الكل بالكل او الجميع فلا يوجد للفقه مصداق في الخارج لان المسائل متجددة يوما فيوما والاحاطة بالجميع للمجتهد متعذر

بل لا يصح التعريف لشيء من معاني الجمع المحلى باللام ولا لاقة على ارادة البعض من الاحكام يدخل علم المتجزي بناء على عدم حجية
ثم اقول لو اريد من العلم معناه الاعم الشامل للعلم بالفعل والقوة وبالاحكام جميعها وجعل قوله فعلا او قوة بيانا له وقوله
قريبة لاخراج من ليس له القوة القريبة لجميع الاحكام يستقيم الحد بتسليم لانه يكون المعنى الفقه هو العلم بكل الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية سواء كان العلم بالفعل او بالقوة القريبة فلا يرد ما اورد عليه واما لو اريد من الاحكام جنس الحكم على تقدير جنسية اللام كما ارتضاه
المصنف فيما بعد او بالعلم المعنى الاعم او العلم الفعلي فلا يطرد الحد اذ حينئذ يكون المعنى الفقه هو العلم بجنس الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها
التفصيلية بالفعل او بالقوة القريبة فيصدق على من لم يكن متجزيا القابل له قوة قريبة لحصول التجزي ومعلوم انه ليس داخلا
في الحد الا ان يقال انه ليس له قوة قريبة ايضا فتأمل فيه ثم لما كان يرد على التعريف ان الظاهر من العلم هو القطعي وجل الحكم
الوهمي فيخرج عنه اكثر ابواب الفقه لابتنائها غالبا على الادلة الظنية فاشار الى ذلك الايراد والجواب بقوله و
علميتها اي الاحكام عنها اي عن الادلة مع ظنيتها اي الادلة على التصويب اي على مذهب المصوبة
القائلة بان كل مجتهد مصيب ظاهرة لا سترة فيه توضيحه انه دفع دخل مقدر تقريره ان الظاهر من العلم القطعي و
الفقه ظني لابتنائه على الادلة الظنية فان اقوى مدارك الاحكام الكتاب والسنة وافادتها مبنية على نقل اللغات و
لا تفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني لا يفيد الا الظن بمدلوله فكيف يصح اطلاق العلم القطعي على الفقه وتقرير الدفع ان علمية
الاحكام وقطعيتها على مذهب المصوبة مما لا اشكال فيه اذ الحكم لله في نفس الامر عندهم هو ما ادى اليه رأي المجتهد فانهم قالوا ان حكم الله
تابع لرأي المجتهد فكل ما ادى اليه رأيه فهو حكم الله في نفس الامر فاي حكم من الاحكام الظاهرية يحصل له يجزم بحقيته بحسب نفس
الامرية وان كان دليله ظنيا بناء على عدم الملازمة بين ظنية الدليل وظنية المدلول فثبت علمية الاحكام بلا
اشكال وبدونه اي بدون القول بالتصويب بل على القول بان المجتهد قد يصيب وقد يخطي كما هو مسلك
جمهور المحققين فعلمية الاحكام خفية غير ظاهرة واجيب عنه بوجوه منها ما اشار المصنف بقوله الا ان يراد
بالعلم بالاحكام الاحكام الظاهرية فالمعنى الفقه علم بالاحكام الظاهرة من الادلة سواء كانت بحسب نفس الامر
او لا وهذه الارادة وان كانت خلاف الظاهر من لفظ الاحكام الا انها اسهل محذور من الاجوبة الاخرى وما قال
الشارح السنديلي ويلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام بل علما بظاهريتها من الدلائل فمثله مع شدة توغله
في فن الميزان بعيد عن مثله اذ كيف يلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام التي انها ثابتة بحسب نفس الامر بل
الاحكام الظاهرية لا الظاهرية الاحكام لمعلومية الفرق بين الاحكام الموصوفة بالظاهر والظاهر المضاف الى الاحكام فان
مفاد الاول الاحكام الظاهرة من الادلة وهو المطلوب ومفاد الثاني ظاهر الاحكام النفس الامرية المستفادة

من الادلة وهو خلاف المقصود فتامل ومن وجوه الجواب ما قال او نختار انها اى الاحكام اى نتصرف فى لفظ العلم بحمله على الظن فمعنى العلم بالاحكام الشرعية ظن الاحكام الشرعية نظرا الى كونه من اقرب المجازات للعلم وهو يراد منه تحقق الحقيقة وفيه صحة الطرد والدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامى من ادلته المعهودة مع انها ليست فقها وفيه ان ذلك الغرض بعيد جدا وكذا الخروج القطعيات النظرية والتشكيكيات والوهميات مع كونها من الفقه وفيه ان القطعيات بعد حصول القطع فيها لا تبقى فى الفقه كما ستعرف منها

ثم ايضا من وجوه الجواب ما اختاره بتعين العمل والافتاء فى الحد كما قال او يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعين العمل والافتاء بها اى بالاحكام فالمعنى ان الفقه علم بتعين العمل او بتعين الافتاء بالاحكام الشرعية المستفادة من الادلة ولا ريب ان العمل والافتاء بتلك الاحكام واجب على المجتهد وان كانت ظنية وليست بنفس الامرية وفيه ان العلم بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية فلا يصح التعريف راسا ومنها باضمار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى الظن وفيه فى الاول من خروج القطعيات ودخل الظنون للمقلد العامى وفيه ما عرفت فيه ومنها باضمار لفظ المدلولية والقاء العلم والاحكام على ظاهره فيكون المعنى الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه الفقه هو العلم بنفس المدلولات لا العلم بمدلولية الاحكام وعدم انعكاس التعريف بخروج الظنيات لان الدليل ظنى الادلة ولا ظنيا معناه عدم القطع بكون الحكم النفس الامرى مدلولا له فكيف يتحقق القطع بالحكم الواقعى وعدم الطرد وايضا بدخول المقلد العامى لم يكون الاحكام مدلولات الادلة فتامل وبالتشكيكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقهائية كاصل البراءة ونحوه بما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام لنفس الامرية عن تلك الاصول التى تجرى فى الاحكام بدليل اجمالى كذا افيد ومنها التصرف فى لفظ الاحكام بحمله على الاعم من النفس الامرية والظاهرية وفيه ما افيد من ان العلم بالحكم النفس الامرى من حيث انه الحكم النفس الامرى ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهر وبعد الثلاثة التى تماعرف به المصنف الفقه اولى بالنسبة الى غيره كما فسرنا وخير الاجوبة الثلاثة التى تحكم ذكرها المصنف ره اوسطها وهو ارادة الظن من العلم والقطعيات ليست فقها دفع دخل مقدر تقريره على تقدير ارادة الظن من العلم صار الفقه هو الظن بالاحكام فيخرج القطعيات عنه مع كونها منه فاجاب بانها ليست منه اقول لا يخفى عليك ان قول المص والقطعيات ليست فقها بمعنى ان الاحكام التى صارت قطعية سواء حصل قطعها بالضرورة من الدين كوجوب الصوم والصلوة او بالاستدلال فهى من حيث كونها قطعية لا يجرى فيها الاستنباط والاجتهاد لاستغنائها عنهما فلا تدخل فى الفقه الذى لا بد فيه من الاستنباط لا بمعنى ان الحكم القطعى لا يحصل بالدليل اصلا فلا يرد على المصنف ما اورد فى القوانين يعنى ايرادا بان اخراج مطلق القطعيات

من الفقه بما لا وجه له لو الاستدلال مقيد بقيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم انتهى وارادة ما كان معلوما مما علم من الدين ضرورة بان
القطعيات كما اراده شارح التحرير ونحوه رد لا يخير النقصان لانه يخل القطعيات الاخر مما حصلت بالاستدلال في الفقه فينتقض
التعريف عكسا بها ومن ثم اى من اجل ان القطعيات ليست منها لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده اى حد
الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي عن دليله التفصيلي وفيه عدم الاجتهاد في مسئلة من المسائل
لا يستلزم خروجها من الفقه كما لا يخفى ويراد بالاحكام المذكورة في حد الفقه المسائل وقد عرفت ان في ارادة المسائل
من الاحكام ولامها اى لام الاحكام جنسية فيصير الاحكام بمعنى حقيقة الحكم في ضمن اى فرد تحقق لا استغراقية
كما هو شان الجمع المحلى باللام حتى يرد عليها اورد واذا التهيؤ القريب للاحاطة بالجميع دليل لقوله ولا استغراقية
لا استغراقية يعني القوة القريبة لجميع المسائل بان يحصل لجميع المآخذ والاسباب الشرائط متعذر حصولها او متعسر
مع الضيق الزمان عن تحصيل المشقة فكيف يحمل لام الاحكام على الاستغراق حتى يكون المعنى العلم بجميع الاحكام وفي بعض النسخ
والتهيؤ القريب بالواو لكن النسخة الاولى اولى اذا التردد ذو دليل لتعذر الاحاطة بالجميع يعني تردد المجتهدين في البعض
من المسائل بقولهم وفيه تردد وغير ذلك ثابت مما لا ريب فيه فدخل بكون لام الاحكام جنسية علم المتجزي
في الفقه فيصح اطلاق الفقيه عليه والمراد بالمتجزي من له قوة الاستنباط والترجيح في بعض المسائل ثم لو رايت بالنظر الدقيق
والتامل التام لوجدت اكثر المجتهدين متجزيا الا ان البعض متجز في مائة مسئلة والبعض في الف والمطلق نادر لما
عرفت من تجدد المسائل يوما فيوما فتامل وصح حينئذ ارادة اللام جنسية قول المجتهدين في جواب المسائل لا ادري
ولا يقدح في فقاهتهم لاختصاص العلم بجنس الحكم واما علم المقلد اى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد و علم
جبرئيل ع مثلا وغيره من الملائكة فخرج بحرف المجاوزة وهو لفظة عن في قوله عن ادلتها التفصيلية لانه
متعلق بالعلم فمعناه العلم الناشي عن تلك الادلة ولا شك ان علم المقلد ليس ناشيا عن تلك الادلة وكذا علم جبرئيل وغيره
من الملائكة بل علم الرسول بل علم الله تعالى الا ان علمهم سوى الله تعالى غير ناش عن تلك الادلة بل له طرق اخرى كالكشف
والالهام وغير ذلك واما علمه سبحانه فهو غير مسبب عن سبب وهذه العلوم وان لم ينشا من الدلائل الا انها مقترنة بها
لاستحالة تفرق الدليل عن المدلول ولا ضير فيه لمعلومية عدم استلزام المقترن بالدليل حصوله منه ولا حاجة في اخراج
علم الله والملائكة عن التعريف الى جعلهم قولنا بالاستدلال بعده اى بعد التعريف كالحاجبي اى كما زاده ابن الحاجب
حيث قال اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
زعما منه ان علم الله والملائكة ايضا يحصل بالدليل وان لم يحتاجوا الى الاستدلال لان الدليل لا يفارق المدلول فيدخل

في الفقه مع انه ليس بفقه فلا بد من قيد الاستدلال ليخرج علوم الانبياء والملائكة وعلمه تعالى لعدم حصول تلك العلوم بالاستدلال
وقد يعرف خروجها بحرف المجاوزة فلا حاجة الى ضم باضمه ويراد بالادلة المأخوذة في الحد الادلة الاربعة المعروفة
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من النقل فيدخل فيه والا ففي العقل كتب في الحاشية ان
قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه اذ اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية لئلا يحمل الادلة على ما يعم التفصيلية
والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل بالدليل الاجمالي المشهور انتهى اقول هذا يستقيم لو بعد الدليل الاجمالي الحاصل
للمقلد من الادلة الاجمالية اما لو بعد من الادلة التفصيلية كما عده بعض المحققين منها فالتقييد لا يخرج علم المقلد بقيد
التفصيلية ايضا باق بحاله مع عدم الاحتياج اليه وقد مر تحقيقه منا فتذكر واما القياس فنقسمه فليس من
مذهبنا معاشر الامامية وستسمع الحالة في تذنيب المطلب الرابع من المنهج الثاني واما القياس بالاولوية
ومنصوص العلة فليسا من القياس كما ستعرف ان شاء الله تعالى فصل وحده اي اصول الفقه حال كونه علما
لهذا العلم لا مركبا اضافيا العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية خرج
بالقواعد العلم بالجزئيات لان القاعدة قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها واخراج الجزئيات بالعلم بناء
عبارة عن التصديق وهي تصورات فتخرج لا محالة به مدفوع بانه ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا
بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية نعم الجزئيات التصورية خارجة من لفظ العلم وخرج بالممهدة
للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لاستنباط تلك الاحكام وخرج بالاحكام
ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية ثم اعترض على هذا التعريف
بوجوه منها ان كان المراد بالممهدة مطلقا سواء كانت في السابق او اللاحق لم يطرد لدخول المسئلة اللغوية ونحوها فيه
مهدها لشخص الاستنباط تلك الاحكام او المراد الممهدة سابقا من كل العلماء او من الذين كانوا في صدر بناء
هذا العلم فلم ينعكس لخروج اكثر المسائل الاصولية لم تمهد بعد ذلك او المراد ما مهده البعض مطلقا فيلزم دخول مسئلة
مهدت في زماننا السابق لقليل وخروج ما سيمهد كذلك ولا يخفى بعده ومنها عدم اطراده بالنسبة الى بعض المسائل اللغوية
التي تذكر في هذا العلم لمهادة عليه مع خروجه ومنها عدم انعكاسه لبعض مسائل هذا العلم كحجية الظن الحاصل من الظواهر للتعريف
لكون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بالقاعدة الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية سببا قريبا وبارادة السبب الاعم من البعيد والقريب يدخل في التعريف الاسباب البعيدة
للاستنباط نحو ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية ومنها انتقاض التعريف بما

معرفة مسائل اصول الفقه متوقفة على تهيأ العلماء فانه سخافة فتأمل ثم اعلم ان من العلماء من جعل نفس اضافة الاصول الى
الفقه تعريفا لهذا العلم باعتبار الاضافة ولا يصح لو كانت الاضافة للعهد سواء اريد من الاصول المعنى اللغوي او القواعد ولصفته
وهي قوله الممهدة مشعرة بالاختصاص اي باختصاص ان تمهيد تلك القواعد لاستنباط تلك الاحكام فسلم الطرد
اي طرد التعريف وصار مانعا عن دخول العربية والمنطق لانهما والكلام قواعد ممهدة لكن ليس تمهيدها لاستنباط
تلك الاحكام خاصة ومباديه اي مبادي العلم المبحوث عنه بالرفع عطف على قوله حده والمراد بالمبادي ههنا ماله
دخل في الاستعانة في هذا العلم من المنطق اي بعضه يحصل من تبعيضية ثم ان المنطق علم آلي كما ان له دخلا في آلية الحكمة و
الكلام كذلك آلية للاصول فنسبته اليه واليها سواء ولو اخذ جعله من مبادي الكلام دون الاصول كما فعله ابن الحاجب وجعله
الشارح المستدل ردا على المصنف رح غير موجه والتوجيه ان الكلام هو العلم الباحث عن احوال الموجود مراعى فيه مطابقة
الاسلام فالمنطق الباحث عن احوال المعقولات الثانية التي هي من افراد الموجود المطلق جزء له لا ينطلق عن حصر آليته
للكلام دون غيره كما لا يخفى فتأمل والكلام والعربية بالجر معطوفان على المنطق ووجه كونهما مبدئين لهذا العلم لتوقفه
عليهما اما على الكلام فلان البحث في هذا العلم من ادلة الاربعة المشهورة المستفادة من الكتاب والسنة وهو تصديقهما لا يحصل الا بعد
معرفة من صدرا عنه وكونه صادقا وهل هذا الا من وظيفة الكلام وسيأتيك مزيد البحث فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد انشاء الله تعالى
واما على العربية فظاهر ان الكتاب والسنة عربيان لا يستدل بهما الا بعد معرفة معانيهما من الحقيقة والمجاز والمنطوق والمفهوم
وغيرها وان هذا الا من وظيفة العربية ثم ان توقف هذا العلم على البعض منهما فظاهر ان الموقوف عليه لهذا العلم ليس جميع
تفاصيل الكلام والعربية كما لا يخفى والاحكام بالرفع على انه عطف على البعض المستفاد من من التبعيضية وان المراد بها كلها
لا البعض كاخوته الثلثة ومبدئيتها لان غرض الاصولي هو معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة مثلا الامر للوجوب مسئلة
اصولية فما لم يتصور معنى الوجوب كيف يعلم معناها وبما بينا تبين لك ان الاحكام من المبادي التصورية دون اخوته الثلثة
ومرتبته اي مرتبة هذا العلم بعد الثلثة الاول من المنطق والكلام والعربية عند الاحكام لان بيانها فيه و
لا باس ببيان المبادي التصورية للعلم فيه واما كون مرتبته بعد الثلثة فقد عرفت وجهه مستقصى وموضوعه اي موضوع
هذا العلم دلائل الفقه من حيث الاستنباط لا من حيث انه فصيح معجز ثم ان الحيثيات الماخوذة في الموضوعات
التقييدية في نظر الباحث عنه او تعليلية للبحث فعلى الاول يلاحظ الموضوع بالحيثية الماخوذة فيه ويبحث عن احواله
المناسبة لها وعلى الثاني يبحث عن احواله المناسبة لها كما ثبت في محله ثم اعلم ان الظاهر من قوله دلائل الفقه الاربعة
المشهورة فيرد عليه تخصيص الاربعة بالموضوعية وجعل نفس الاربعة موضوعا ينافيه جعل ما عداها من الموضوع والامر ليس

كك اذ لو حصل العلم بالجفر فهو ايضا دليل يدخل في اوضع التقسيم الا ان يقيد المراد بدلائل الفقه مطلقها أتم
من ان تكون الاربعة او غيرها كما في الضوابط اقول الا ان غلب الاكثر في كل الازمان من الاستدلال بالادلة الاربعة المعروفة بتبعي
الى ان صح عنا اطلاق بالادلة فهي علامة البلوى واما علم الجفر وان عدد منها ايضا لكنه ليس كك بل بندرته بلغ الى حد لم
يسمع بمسئلة فقهية مستنبطة به فالقدح على تخصيص الاربعة بالموضوعية بالجفر ليس مما يعتنى به فتامل وثمرته اى ثمرة
هذا العلم وغاية الفوز بالسعادة الدينية والترقي عن حضيض التقليد الى اوج الاجتهاد اذا اعمل
ذلك العلم فيما وضع لاجله وهو استنباط الفروع عن الاصول وانما قيد بذلك لانه لو لم يستعمل فيه لما حصل تلك
الثمرة ووجوبه اى وجوب هذا العلم كفائى فانه ... من علمائنا المدعى عليه الاجماع كما نقله بعض المحققين اى يجوز
لغير المجتهد التقليد في الفروع بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في كرى وعليه اكثر الامامية وكفا
لا يجب على عامة المكلفين ويسقط وجوبه عنهم بفعل البعض منهم كما يأتي والقائل بالعينية بان هذا العلم واجب على عامتهم
ولا يسقط بفعل البعض شاذ قال بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم كما هو المنقول عن ذكرى ويلزم ويلزم الحرج
على هذا القول ظاهر ضرورة انسداد المعاملات الدنيوية بحذافيرها لو اشتغل العوام والرعايا كلهم بالاجتهاد ونفى الحرج
بالآية اليسر ونفى العسر والحرج بل بالاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم وحكى
الاجماع السيد المرتضى وغيره من العلماء الخاصة والعامة ويدل عليه عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاخبار
الكثيرة الدالة على الاخذ من العلماء كالاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة لو كانوا يسئلونهم عمن ياخذ معالم دينهم كانوا يقولون
من زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا وغير ذلك مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها بل على التقدير الوجوب العيني يلزم اختلال نظام
عالم من امر المعاش وغيره اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل بعد وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف العمر او اغلبه فيه
لان الواقعة اذا نزلت بالعامي الغير المجتهد فاما ان يكون مكلفا فيها بشيء من الاحكام اولا والثاني باطل بالاجماع
وان كان مكلفا فاما ان يكون تكليفه الاخذ بالاستدلال او بالتقليد للمجتهد والاول باطل لان التكليف بالاستدلال
ان كان بالمرتبة الاصلية وهو باطل ايضا بالاجماع وانكان بغيرها فات لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو باطل لوجهين
ان الرسول والائمة لم يامروا كل كامل العقل بتحصيل الاجتهاد ومن انه لو اشتغل كل كامل العقل بالاجتهاد لاختل
نظام العالم وانتشر فيه الفساد من المعاش وغيره كما عرفت وان لزمه ذلك حين نزول الواقعة فهو تكليف بالايطاق
لعدم قدرة كل عامي حين نزول الواقعة على الاجتهاد كما عرفت فثبت وجوب التقليد عليه وهو المطلوب وبالجملة
لا مجال للتوقف واستدل العلامة الحلي اعلى الله مقامه في عليين على كفائية وجوب هذا العلم بتوقف

كلام بعض الفضلاء

الاجتهاد الواجب كفاية عليه اى على هذا العلم فيكون هو ايضا واجبا كفائيا لتقرير الدليل ان هذا العلم مما
يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی وكلما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی فهو واجب كفائی فينتج ان هذا العلم
واجب كفائی ويقدح فی كلية كبراه اى كبرى الدليل وهى قوله كلما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی فهو واجب كفائی
المعارف الخمس من اصول الدين فانها مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی وليس بواجب كفائی بل واجب
عينی فاين كلية الكبرى اللهم الا ان يضمر فی الحد الاوسط لفظة وتحصيله له بان يقم هذا العلم مما
يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی تحصيله لاجل الاجتهاد وكلما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی وتحصيله
لاجل الاجتهاد فهو واجب كفائی فعلى هذا لا قدح فی كلية كبراه باصول الدين فانها وان كان وجوبها عينا فی اصل
الايمان لكن تحصيلها ليس لاجل الاجتهاد وما الخدش فيه الشارح حمد الله رحمه الله بانه لعل القائل بالعينية لا يسلم الصغرى
على تقدير هذا الضم فانه لما كان علم الاصول واجبا عينيا عنده فكيف يسلم ان تحصيله لاجل الواجب الكفائی فقط فهو عندی
غاية البعد ولم يلاحظ الكلام بما قبله لان ذلك لاستدلال على تقدير الوجوب الكفائی المجمع عليه كما عرفت فمن اين جاء
توهم العينية حتى يتوهم مثل ذلك التوهم فی صغرى الدليل وايضا على تقدير العينية لا يتم الاستدلال راسا فمثل
الخدشة فيه وبالجملة فليس هذا الشكل الالزام القائل بالعينية لكونه بنفسه مطرودا ساقطا لخلاف الاجماع فلا يلتفت
اليه وانما سياق البرهان لتحقيق الامر واقعا كما هو الظاهر من سوق الكلام ثم ان المصنف رد اتی بكلمة التمريض ايماء الى
الجواب التكلفی ثم اقول لا يخفى عليك انه يمكن ان يجعل لوجوب اصول الدين اعتباران وجوب عينی على الجميع فی اصل الايمان
ووجوب كفائی فی الجميع كونها موقوفة عليها الاجتهاد فبهذا الاعتبار دخولها فی كبرى الدليل غير مضر لكلية الكبرى والعلم عند
الله دار الكرام فح لا حاجة الى اضمار وتحصيله له حتى يبعد من التكلف ولا الى التكلف البارد بان المراد بالتوقف التوقف
القريب وتوقف الاجتهاد على المعارف الخمس بعيد وبان المراد ما يتوقف عليه الاجتهاد فقط وهى مما يتوقف عليه ايمان
كل مؤمن كما قيل وما الى ان غرض العلامة ليس ابطال كلام الخصم القائل بالوجوب العينی بل بيان حقيقة الحال لئلا
يتوهم انه غير واجب اصلا كما افاد المصنف رح فی الحاشية فيلغو الباقی اى على تقدير اضمار وتحصيله له يلغو الحد الاوسط الاول
وهو قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی ويكفی لاخراج المعارف ان يقم هذا العلم تحصيله لاجل الاجتهاد الواجب
الكفائی وكلما كان كذلك فهو واجب كفائی ينتج هذا العلم واجب كفائی وقد عرفت عدم الاحتياج الى سبب الاضمار
فينتفی اللغو ثم المراد باللغو عدم الحاجة الى قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائی بل يتم اثبات المطلوب
بدونه ايضا كما عرفت فح لا يرد ما اورده الشارح السنديلی من ان اللغو انما يتم اذا اخذ التوقف واخلافی مفهوم

قوله وتحصيله وهو غير ظاهر فتامل فصل الدليل عندنا معاشر الاصوليين ما يمكن التوصل اى الوصول
الى المطلوب علما او ظنا والمراد بالامكان اما العام فالمعنى عدم التوصل ليس بضرورى او الخاص فيكون المعنى
انه يجوز ان يحصل التوصل وان لا يحصل وكلاهما ليسا بضرورى بصحيح النظر فيه مرجع المجرور لفظة ما الى المطلوب
خبرى وهو ما يخبر به وانما قيد بصحيح النظر لعدم ايصال الفاسد بنفسه الى المطلوب وان اوصل بسبب الاعتقاد
وظن من نظر فى العالم بانه بسيط وفى النار بانها سخنة فهذان النظران فى نفسهما لا يوصلان الى المطلوب نعم اذا اعتقد
الناظر ان العالم بسيط وكل بسيط فله مؤثر او ظن ان النار سخنة وكل مسخن فله دخان فينتقل الذهن الى ان العالم له
مؤثر وان النار لها دخان بواسطة ذلك الاعتقاد والظن و قيد الامكان فى تعريف النظر لادراج المغفول
اى الدليل الذى غفل عنه المستدل فانه وان لم يخطر بالبال لكنه يمكن ان يتوصل به ولاخراج الدليل التام الصحيح المادة
والصورة عن الحد بزعم انه حصل المطلوب فلا يسمى دليلا اذ لا يصدق عليه التعريف لامتناع تحصيل الحاصل نشأ من قلة
التدبر فى النظر فانه وان حصل المطلوب لكن من شانه ان يوصل اليه فلا كلام فى صدق التعريف عليه و قيد الخبرى
فيه لاخراج المعرف عن الحد فانه وان كان يوصل الى المطلوب لكنه ليس بخبرى فان الحيوان الناطق يوصل الى تصور الانسان
وهو ليس بخبر والدليل عند غيرنا اعنى به المناطقة قولان فصاعدا يكون عنه آخر الضمير المجرور راجع
الى الهيئة التركيبية المستفادة من قوله قولان يتناول المركب اولى به شيئا رأيا ان الهيئة التركيبية لها دخل فى تحقق
الآخر كما فى الحاشية وفيه ما فيه والمراد بقولان قضيتان فلا خلط فى الحد قوله يكون عنه آخر لا مادة لاشتمال التعريف
ح القياس البرهانى والخطابى والشعرى والسفسطى والاستقراء والتمثيل والامارة منها اى يعم بدل قوله يكون عنه فيستلزم
لذاته فخرجت الامارة عن الحد لان الاستلزام الذاتى فيما يتخلف عنه المدلول وهو مختص بالقياس البرهانى و
الامارة من ... مقدمتين معلومتين ... فى مثل ...
عند ملاحظة الغيم وظهور خلاف الظن مع بقاء الغيم ... الاشعرى لا يفرق بينهما ...
والامارة فى علم الاستلزام ويقول انه شىء يستلزم شيئا سواء كان امارة او دليلا ...
الالتية باجراء ... عقيب المقدمات من غير تأثير لها فى علمها وهو سفسطة محضة لا يعبأ بها ...
النظر تأمل معقول للكسب مجهول ... تعريف المشهور للنظر ... بوجوه والكان ...
المجهول ... المطلق ... معقول ... او لدخول دلائل الفقه ...
جعل العلم ... الجزئيات الحاصلة فى الآلات ... عدم تعلق الكسب ... كما عرفت ...

والغاية لقوله لكسب مجهول لخروج تأمّل المعقولات لا لغاية الكسب كسنوح المبادي المرتبة دفعة عقيب شوق او تعب او بديهية
كما في الحدس فان ذلك لا يسمّى نظرا اصطلاحا و العلم صورة حاصلة عند المدرك اي موجودة عند المجرد عن المادة او لواحق
الادراك الآلية فهو امر وجودي اذ يحصل وقت الانكشاف شيئ لم يكن فيه كما يشهد به الرجوع الى الوجدان لا عدمي بمعنى انه
وقت الانكشاف يزول غشاشي كما هو مسلك ارباب الازالة وقد ثبت في محله ثم ان المحقق البعض قد صرحوا بشمول هذا
التعريف لجميع انحاء العلم من الحصولي والحضوري كعلم الواجب مطلقا سواء كان بذاته او بغيره والعلم بالكنه وغيره والجمليات
المركبة ولشموله الحضوري حذف المصنف لفظة من الشيئ الواقعة في التعريف المشهور بعد صورة حاصلة لان المتبادر من
الشيئ الصورة الحاكية المنتزعة عنه وهو يوجب التغاير بين الصورة والشيئ بناءا على تغاير الحكاية والمحكي عنه ولو بالاعتبار
والعلم الحضوري مما لا تغاير فيه بين العلم والمعلوم بل هما متحدان ذاتا واعتبارا والقول بتغايرهما كتغاير المعالج والمعالج اعتبارا
بالتغاير بعد التحقيق بالتغاير قبله وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام من شاء فليرجع الى بعض تعليقاتنا على الرسالة
المنطقية للاستاذ مد ظله او العلم حصولها اي الصورة عنده اي المدرك ثم ان هذا التعريف بظاهره غير
مرضي عند ارباب الفن بل حكموا فيه بالتسامح بوجوه منها ان الحصول معنى مصدري اعتباري والغرض العلمي من الكسب
والاكتساب ليس متعلقا به ومنها ان المذهب المنصور المحقق هو كون العلم من مقولة الكيف والمستفاد من التعريف كونه
من مقولة الاضافة لان الحصول نسبة بين العالم والمعلوم وهي ليست الا منها ومنها انه لا يصلح للتقسيمة للتصور والتصديق
لكون الحصول من المعاني المصدرية وافراده حصصية كما ثبت في محله فلو كان مقسما لهما يكونان حصتين للعلم
فيتحدان نوعا مع تغايرهما ذاتا ونوعا عند ارباب التحقيق فاراد وبحصول الصورة الصورة الحاصلة
مسامحة وانما اختار لفظة عند على في كما في المشهور لانه لما كان على النسخة في تخريج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول
بارتسام صورها في القوى والالات ابدلها بلفظة عند لكونها اعم من ان يكون الحصول في المدرك نفسه او في قواه
هذا اذا اريد بالمدرك العقل واما لو اريد من المدرك معناه الاعم الشامل للقوى والالات ايضا فلا وجه في اختيار عند
واسقاط في فتأمل ثم اعلم ان ما مر من التعريف للعلم كان على مذاق الحكماء وكان يعم الظن والشك والوهم والجهل المركب خلاف
مصطلح اهل اللغة والعرف والشرع لاطلاقهم العلم على الجازم الثابت المطابق للواقع عرفا ثم الحق تنبيها على تخالف
الاصطلاحين وقال او العلم صفة توجب لمحلها الذي قامت هي فيه وهو النفس تميزا اي تجعل تلك
الصفة محلها بحيث يميز ذلك المحل معلومه عن غيره لا ان المحل نفسه يمتاز عن غيره كالقدرة والشجاعة فانهما ايضا صفة
لمحلها الذي هو النفس توجب امتياز محلهما عن العاجز والجبان لكن لا توجب لمحلها تميز المميز معلومه عن غيره وهو ظاهر فبهذا

خرجت الصفات التي هي ما عدا الادراك لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه في ذلك التمييز ففي الحقيقة قوله لا يحتمل
صفة للمتعلق وصف به التمييز مجازا من قبيل وصف الشيء بصفة متعلقه والمراد بالتمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة
ومعنى عدم احتمالها النقيض ان الماهية المتصورة المتعلقة للتمييز الذي هو الصورة لا تحتمل ان لا تطابقها لاستحالة بناء على ان التصورات
لا نقائض لها واطلاق النقيض على مطلق الرفع كقولهم رفع كل شيء نقيضه فهو من المجاز وخلاف الاصطلاح والمراد بالتمييز في
التصديق الاثبات او النفي ومتعلقه الطرفان ومعنى عدم احتماله النقيض ان الطرفين اللذين هما متعلقا التمييز الذي هو الاثبات
او النفي لا يحتمل نقيضه في ذلك التمييز بحيث لو كان التمييز هو الاثبات لا يحتمل في متعلقه تعلق النفي وان كان التمييز النفي لا يحتمل في متعلقه
تعلق الاثبات والتحقيق مثل هذا الا في التصور والتصديق اليقيني فخرج بهذا القيد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
فيها يحتمل النقيض في ذلك التمييز بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لجواز اطلاع صاحبه على ما في الواقع وكذا التقليد لجواز زواله
بالتشكيك هذا محصل ما بينوا في شرح هذا التعريف لكن يخدشه فيه بوجوه الاول ان التعريف يوجب ان يكون التصديق بمعنى
الاثبات او النفي علما لان الاثبات وكذا النفي تمييز والعلم على ما في التعريف موجب للتمييز لا التمييز نفسه كذا لا يكون التصور علما
لانه الصورة الحاصلة وهي تمييز والعلم ليس عبارة عنه بل ما توجبه واجاب عنه الفاضل مرزا جان في رسالة مفردة له في شرح هذا
التعريف بانه لا خفاء في صحة ان يقع البياض موجب لكون الجسم ابيض اذ مرجعه ان الصفة علة للنسبة بينها وبين موصوفها
وهو ظاهر لا غبار فيه فالمراد ان العلم صفة موجبة لكون محلها مميزا وقد يجاب بكفاية التغاير الاعتباري ههنا بان يقع الصورة
من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تمييز وكشف لماهية الشيء كما يقع الضرب يوجب التاديب مع ان التاديب نفس الضرب
من حيث الذات وغيره من حيث ان الادب اثره الثاني جعل قولهم المشهور التصورات لا نقائض لها منشأ عدم
احتمال التصور النقيض مما ليست الضرورة داعية اليه اذ على تقدير القول بنقائض التصورات ايضا مستقيم فان كل تصور
لا يحتمل ان يطابق غير صورتها الحاصلة واجيب عنه بان بناء الشيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير الثاني
ان قولهم متعلق التمييز في التصور الماهية المتصورة وعدم احتماله النقيض بمعنى عدم مطابقته لنقيض تلك الصورة ومتعلق
التمييز في التصديق الطرفان وعدم احتمال النقيض فيه بمعنى عدم جواز تعلق نقيض ذلك التمييز بهما لا يخلو عن شيء اذ عدم مطابقة
الكلام على نسق واحد اذ على قياس التصور ينبغي ان يقع متعلق التمييز في التصديق نفس الوقوع او اللاوقوع وعدم احتمالها
النقيض التمييز الذي هو عبارة عن صورتها بمعنى عدم مطابقة الوقوع لصورة اللاوقوع واللاوقوع لصورة الوقوع فيشمل حينئذ
التصديق والشك ايضا بناء على ان مطابقة الشيء لما هي صورة له جارية في الصور التصورية والتصديقية باسرها ذكره
الشارح رحمه الله ره وظاهر من كلامه التسليم لهذا البحث ولي فيه بحث اذ لا ضرورة داعية الى جعل متعلق التصديق نفس الوقوع

تطابق تلك الصورة

او اللا وقوع حتى يسمّى حداً وقولهم في التصور فيشمل التعريف جميع انحاء التصديق واشكال على تقدير جعل متعلق التصديق الطرفين ايضاً بانه سالك على نسق التصور بان يقال الطرفان اللذان هما متعلق التميز الذي هو الاثبات او النفي لا يحتمل عدم مطابقة التميز حد وما يقال في التصور ان متعلق التميز الذي هو الماهية المتصورة لا يحتمل عدم مطابقة لتميزه الذي هو الصورة الحاصلة

فتأمل قد دخل الاحساس اي الادراك بالحواس الظاهرة في تعريف العلم المذكور لان البصر مثلا توجب للمحل الذي هو الباصر تميزاً لا يحتمل النقيض انت تعلم ان جعل المحسوسات من العلم كما للشيخ الاشعري لا يخلو عن الاشعورية والا يلزم ان لا يكون بينه وبين البهائم فرق لكونهما من اولي العلم بهذا المعنى ومن خص العلم على ادراك غير الحواس زاد قوله بين المعاني بعد التعريف فخرج ذلك بعضهم زاد لفظ الكلية بعد المعاني وفيه عدم اطراد التعريف لظاهره بالعلم بالجزئيات او العلم صفة يتجلى وينكشف بها اي بتلك الصفة امر معنوي لمن قامت الصفة به اي بذلك الشخص والمراد بالانكشاف على ما صرح به الانكشاف التام بناء على انصراف المطلق الى الفرد الكامل فيخرج عن الحد ما فيه اشتباه وليس فيه انكشاف تام كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس انكشافاً تاماً والشرح انجلى به العقدة لكن فيه ان تصور الشئ بالوجه لا يدخل في العلم لعدم كونه انكشافاً تاماً بل الانكشاف التام انما يكون في تصور الشئ بالكنه الا ان يقال ان تصور الشئ بالوجه تصور لذلك الشئ حقيقة كما قيل فخرج الاحساس عن التعريف لانه ليس من الامور المعنوية ومعلوميته اي العلم حقا اي من التعريف الذي هو علمه ذلك التعريف به اي بالعلم وعلم كل احد من الانسان بوجوده اي بوجود نفسه لا يوجب دوراً ولا بداهة لتوقف الشئ المرتب اي لا يوجب معلومية العلم مما علم به دوراً ولا يوجب علم كل واحد من افراد الانسان بوجود بداهة العلم توضيحه انه قد وقع التشاجر بينهم في بداهة العلم ونظريته فقيل بديهي وقيل نظري واما النظريون ففرقة منهم الى انه يمكن التحديد وحده بالحدود الاربعة المذكورة في المتن وفرقة منهم انه غير ممكن التحديد وطريق معرفته القسمة والمثال واحتجوا عليه بانه لو كان له حد لكان معرفته موقوفة على معرفة حده ومعرفة الحد ايضاً لا يحصل الا بالعلم لانه غير العلم وغيره لا يحصل الا به فيلزم الدور والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله ومعلوميته مما علم به لا يوجب دوراً واما البديهيون فحجتهم على بداهة العلم ان كل واحد من افراد الانسان حتى البله والصبيان له علم بوجوده كما ان زيداً مثلاً عالم بوجوده وعلم زيد بوجوده علم مقيد بديهي وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لكونه جزء المقيد ومعرفة الجزء اولى لانه مقدم على الكل فيجب ان يكون مطلق العلم ايضاً بديهي والى هذا اشار المصنف ره بقوله وعلم كل احد بوجوده لا يوجب بداهته واستدل على كلتا التعريفين بقوله اذ حصول الشئ غير تصوره اي تصور ذلك الشئ بناء الفرق بين حصول الشئ في نفسه في العقل وبين تصوره فان الاول الحصول الذي يترتب عليه الآثار كالشجاعة الحاصلة لزيد مثلاً في نفس الامر فانه

يترتب عليه آثار الشجاعة من الاستقامة في الحروب والاهوال وهو مناط العالمية والانكشاف واما الثاني اي التصور انتهى
فهو الحصول الذي لا يترتب عليه الآثار كتصور زيد الجبان في نفس الامر الشجاعة وحصولها فيه ولا شك في انه لا يترتب
على زيد بتصوره الشجاعة آثار الشجاعة عليه فهذا ليس مناط العالمية والانكشاف فحاصل الجواب عن الحجة التي توجب الدور ان
تصور العلم لا حصوله موقوف على حده وتصور الحد موقوف على حصول العلم لا تصوره فاختلف الجهتان فلا دور وحاصل الجواب عن
الاستدلال الذي يوجب بداهة العلم ان علم كل واحد من افراد الانسان بوجوده بديهي بمعنى ان حصوله لكل واحد بوجوده بديهي
لا تصوره والمقصود تعريف العلم تصوره لا حصوله فبداهة المقيد بالحصول لا تستلزم تصوره فضلا عن بداهة المطلق بتصوره
او كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم ونحتاج في تصورها الى نظر مستانف
فان قلت نحن نقول بديهية تصور المقيد لا حصوله فلا محالة يستلزم بداهة تصور المطلق فثبت مدعانا قلت فمع الجواب المنهي
المشهور ان عليه من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لو كان كذلك كما يرد
علينا ان المقصود بديهية حقيقة العلم بالكنه وهو الحاصل بالتعريف دون تصور العلم بوجه اجمالي حاصل بنفسه في الذهن يكفي لتصور المقيد البديهي
وهو الجيد نفعا **وامتناع النقيض لعادة او حس لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه** دفع دخل
مقدر تقريره ان الظاهر من الحد الثالث للعلم انه لا يحتمل متعلق التمييز النقيض مطلقا وعلى هذا ينعكس التعريف بخروج العلوم المستندة
الى الحس والعادة عنه مع دخولها فيه كما اذا رأينا الجبل علمنا بالعادة والحس ان الجبل المرئي حجر فيمكن ان يخرق الله سبحانه
العادة ويجعله ذهبا او يجعله حسنا فعلمنا هذا يحتمل النقيض مع انكم قلتم ان العلم ما لا يحتمل النقيض وتقرير الجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض ربما
عادة او حسا وان امكن بالنظر الى قدرة الله احتمال النقيض بان يصير ذلك الجبل المرئي ذهبا وهو لا ينفي مقصودنا والا لم يحصل
لنا علم شيء من الاشياء فقال هذا معنى قوله وامتناع النقيض الخ وقد يطلق الفاظ العلامة في النهاية **منافاة مطلق التجويز**
الجزم بالنصب على انه مفعول منافاة يعني مطلق تجويز النقيض سواء كان بسبب خرق العادة او غيرها منافي الجزم **وفيه ما فيه**
لان هذا الظن ينطق بعدم حصول الجزم في شيء من الحسيات والحدسيات وغيرها من العلوم الضرورية ولا يقول به احد من العقلاء
لادعائهم الجزم في كثير من الاشياء فالمراد بالجزم الجزم العادي والحسي وهو لا ينافي تجويز نقيضه عقلا لانه ممكن لذاته ويجوز
نقيضه وهو غير مضر بالجزم العادي الذي عليه بناء جل العقلاء بل كلهم لما استقصى القول في حدود العلم والتعليق عليه شرع
ان يشرع في تقسيمه فقال **العلم ادراك اذعانا للنسبة** اي اعتقاد النسبة خبرية ثبوتية كزيد عالم او سلبية كزيد ليس
بقائم **فتصديق** قدمه على التصور مع تقدمه عليه طبعا لوجودية مفهومه وعدمية مفهوم التصور فقابل واختار ما اختاره
الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان الذي هو الحكم لا المجموع المركب منه ومن التصورات الثلث كما افاده الفخر الرازي ثم

اي جعل متعلق الاذعان الذي هو الحكم النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ايجابا او الى ذهابه الى مذهب القدماء القائلين
بتثليث اجزاء القضية وتزييف لما قال به المتاخرون بتربيع اجزاء القضية حيث جعلوا متعلق الاذعان وقوع النسبة
او لا وقوعها وانما عدل عن التعريف المشهور للتصديق وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لوجوه منها ان
العبارة المشهورة للتصديق توهم شمولها التخييل فانه ايضا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة
ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع وكذا في الشك ومنها الاشارة الى ما هو المحقق من كون التصديق
نوعا من العلم مغايرا للتصور مغايرة ذاتية كما هو مختار الاقدمين لا باعتبار المتعلق كما هو راي الاواخر ومنها ان التصور
يتعلق بما يتعلق به التصديق وبكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه اذ لا حجر فيه والا فتصور اي ان لم يكن اذعانا للنسبة بان يكون
ادراك امر واحد كزيد او امور متعددة بغير نسبة كزيد عمرو او مع نسبة لكنها غير تامة كغلام زيد او تامة انشائية كاضرب
او خبرية تامة غير اذعانية نحو زيد قائم على سبيل التخييل او الشك او الوهم وكل فرد من كل واحد من التصور والتصديق
غير بديهي بمعنى السلب الكلي اي ليس كل واحد منهما بديهيا للكسبي اي لوجود الكسبي في كليهما اما في التصور فكتصور
حقيقة الملك والجن واما في التصديق فكالتصديق بان العالم حادث ولا كسبي اي ليس كل واحد منهما نظريا من جميع
الوجوه للبديهي اي لوجود البديهي فيهما اما في التصور فكتصور الحرارة والبرودة واما في التصديق فكالتصديق بان الشمس مشرقة
والنار محرقة ولزوم طلب المجهول المطلق بالجر عطف على البديهي فهذا حجة اخرى على بطلان نظرية الكل يعني
لو كان الكل من كل واحد من التصور والتصديق نظريا بكل الوجوه لامتنع الطلب الا لزم طلب المجهول المطلق لكون كل واحد منهما
مجهولا بكل الوجوه وليس بديهي التصور ما ذهب اليه الحاجبي حيث عرف التصور الضروري بما لا يتقدمه تصور يتوقف
عليه لانتفاء التركيب في متعلقه فكلامه يعطي ان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور آخر فيكون بديهيا وان المركب يتوقف
تصوره على تصور اجزائه فيكون نظريا فرده المصنف وزيف حجته بقوله وتعليله اي الحاجبي على ما ادعاه عليل اذ
مقتضاه ضرورية كل بسيط ونظرية كل مركب كما عرفت ليس كذلك لجواز ان يكون البسيط نظريا يحصل بالرسم لا بالحد
حتى يلزم تركيبه والى هذا اشار بقوله ويجوز طلب البسيط بالرسم ولا يخفى ان التعليل يقتضي ان يقول لجواز الالزام وكذا
المركب يجوز ان يكون بديهيا استغناء عن الكسب والطلب فكون تصوره موقوفا على اجزائه لا يوجب نظريته واليه اشار بقوله ويستغني
المركب عن الطلب لما عرفت فتذكر والذكر النفسي المراد به الحكم الذي في نفسك من الاثبات او النفي كما اذا
قلت زيد قائم فقد ذكرت حكما وهو مخبر بامر في ذهنك من الاثبات والنفي وذلك الامر يعبر بالذكر الحكمي والذكر النفسي فان كان
ذلك الامر اثباتا فيقابله السلب وان كان نفيا فالاثبات ثم انه جعل مورد القسمة للاقسام المذكورة الذكر النفسي دون

الاعتقاد والحکم کما فی الحصول لیتناول الشک والوہم مما لا اعتقاد فیہ ولا حکم ان امتنع نقیضہ ای نقیض ذلک الذکر مطلقا فی نفس الامر وعند الذاکر فکما مر فی التعریف الثالث علم کقولنا الواحد نصف الاثنین و شریک الباری ممتنع او امتنع النقیض عند الذاکر لا فی نفس الامر فاعتقاد صحیح ان طابق الواقع کقولنا ان عیسیٰ نبی اللہ وعبدہ وفاسد ان لم یطابق الواقع کقول النصاری عیسیٰ ابن اللہ فتناول العلم والجہل المرکب ایضا او لا یمتنع النقیض بل یجوز فالراجح ای الطرف الراجح منہ ظن لا المرکب من الراجح والمرجوح کما یتبادر من بعض العبارات والمرجوح منہ وہم کعدم انہدام الجدار الذی ینتشر منہ التراب والمتساوی طرفاہ شک کما فی المرئی من بعید ولم نعلم بل ہو بقر او غنم وتفسیر الشک بسلب الاعتقادین کما وقع عن البعض یوجب اطلاق الشاک علی الغافل عن الطرفین مع انہ لا یسمی شاکا

فصل ممتنع الصدق علی کثرۃ جزئی یعنی ان المفہوم فی العقل ان امتنع صدقہ علی کثیرین امتناعا ذاتیا فجزئی کزید فلا ینتقض الطرد بالکلیات الفرضیۃ کاللاشئ واللاممکن فانہما وان امتنع صدقہما علی الکثرۃ لکنہ لیس بالذات بل بالعرض لانہما بنفس ذاتیہما ممتنعان لا یصدقان علی شئ وبعدم الصدق علی شئ عرض لہما عدم الصدق علی الکثرۃ ایضا وجائزہ ای الصدق علی کثیرین کلی کالانسان والمراد بالصدق علی کثیرین الصدق علی وجہ الاجتماع دون البدلیۃ فلا ینتقض طردا بالصور الخیالیۃ من البیضۃ المعینۃ والشبح الحاصل للضعیف البصر القلیل الاشتراک عند الذہن کذا المحسوس للطفل فی مبدأ الولادۃ فانہ لنقصان حواسہ لا یقدر علی اخذ الصورۃ عن المادۃ بخصوصہا فیرتسم فی خیالہ صورۃ لا یتمیز بہا اباہ وامہ عن الغیر لان جمیع تلک الصور وان کانت صادقۃ علی کثیرین لکن ذلک الصدق لیس علی وجہ الاجتماع بل بالبدلیۃ وللارباب الفن فی ہذا البحث بحث طویل ترکناہ مخافۃ الاطناب فان فارق

نسب اربعہ

کلی کلیا آخر من الجانبین کما یشعر بہ فارق من المفاعلۃ بلا مصادقۃ ای لا یصدق احدہما علی الآخر وبالعکس وانما قال بلا مصادقۃ لان المتبادر من قولہ فارق آخر ہو المفارقۃ من الجانبین اعم من ان تکون کلیۃ او جزئیۃ والمتباینان فیہما المفارقۃ الکلیۃ فلہذا زاد قولہ بلا مصادقۃ لیعطی المباینۃ الکلیۃ فمتباینان ای الکلیان کالانسان والحجر ومرجعہا الی سالبتین کلیتین وہما لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بانسان وبالعکس ای صادق کلی کلیا آخر بلا مفارقۃ ای لا یکون صدق احدہما بدون الآخر وبالعکس فالکلیان متساویان کالانسان والناطق ومرجعہا الی موجبتین کلیتین کقولنا کل انسان ناطق وکل ناطق انسان کنقیضیہما ای کما ان بین نقیضیہما التساوی کذا بین عینیہما والا یلزم صدق احد النقیضین بدون الآخر فیصدق احدہما مع عین الآخر لامتناع ارتفاع النقیضین فیبطل اصل التساوی بین العینین ومعہا ای مع المصادقۃ الکلیۃ من جانب واحد اعم واخص مطلقا کالانسان والحیوان فانہ

يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان وهو لا يصدق على كل ما يصدق عليه الحيوان ومرجعها الى موجبة كلية وسالبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان وبالعكس فنقيضيهما اى نقيضا الاعم والاخص عكس عينيهما والمراد بالعكس ان الاعم يصير في النقيض اخص والاخص يصير اعم كالانسان والحيوان فنقيضاهما اللاانسان واللاحيوان فاللاانسان اعم من اللاحيوان وهو ظاهر ومنهما اى من الجانبين عطف على قوله من واحد اى ومع المصادقة الجزئية من الجانبين اعم واخص ثم ان المرجع لقوله منهما وان لم يذكر في العبارة صريحا الا انه يفهم ضمنا بقرينة قوله من جانب واحد من وجه كالحيوان والابيض ومرجعهما الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين كقولنا بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان ثم انه لا بد من حمل المصادقة في الاعم والاخص مطلقا على الكلية وفي العموم من وجه على الجزئية حتى يستقيم معنى العبارة وما قال الشارح الحرقوشي رحمه من ان المصادقة اذا اطلقت فهم منها المصادقة في الجملة فتقييدها بالكلية في العموم والخصوص المطلق مع قيد من جانب فالعجب غاية العجب وفيه اولا ان قاعدة انصراف المطلق الى الفرد الكامل تقتضي ان يراد بالمصادقة اذا اطلقت المصادقة الكلية اذ هي الفرد الكامل لها كما لا يخفى وثانيا ان المصادقة في الجملة اعم من ان تكون كلية من الجانبين او جزئية منهما على حدة والتباين الجزئي الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه فبتقييد من جانب واحد لا يزيد حينئذ على المصادقة في الجملة من جانب واحد وهذا لا يحصل المطلوب من المصادقة الكلية من جانب واحد فلا بد من التقييد بالكلية مع قيد من جانب واحد كما لا يخفى وكيف ما كان ففي العبارة نوع خفاء فتدبر وتباين نقيضيهما اى نقيض الاعم والاخص من وجه جزئي كالاولين اى المتباينين يعني كما ان بين نقيضي المتباينين تباينا جزئيا كذلك بين نقيضي العموم والخصوص من وجه والمراد بالتباين الجزئي صدق كل واحد من الكليين بدون الآخر في الجملة سواء صدقا معا ايضا او لم يصدقا معا اصلا فان صدقا معا ايضا فالنسبة بينهما العموم من وجه كالحيوان والابيض فانهما يصدقان معا على الفرس الابيض وان لم يصدقا معا اصلا فالنسبة بينهما التباين الكلي كالانسان والحجر فانهما لا يجتمعان على شيء اصلا وبما تلونا عليك تبين لك ان التباين الجزئي اعم من العموم من وجه والتباين الكلي ثم لما كان نقيضا العموم والخصوص من وجه مختلفين بانه قد يكون بينهما عموم من وجه كاللاحيوان واللاابيض وقد يكون بينهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان والتباين الجزئي كان شاملا لكليهما فصار هو نقيضهما فان قيل التباين الجزئي ايضا من النسب فحصر النسب بين الاربعة ينافيه اجيب عنه بان المقصود حصر النسب المعتبرة بين الكليين بخصوصها والتباين الجزئي انما يعتبر بينهما بالاجمال مجردا عن خصوصيتهما بحيث يكون في البعض متحققا في ضمن العموم من وجه وفي البعض في ضمن التباين الكلي لا يخفى عليك ان تحقق التباين الجزئي لا يكون

الا بين العموم من وجه او التباين الكلي فذكرهما يغني عن ذكر التباين الجزئي فكونه ايضا من النسب لاينافي حصرها بين
الاربعة فتامل **فصل ذاتي الماهية ما لا يمكن فهمها** اي فهم الماهية **قبله** اي قبل فهم الذاتي
كاللونية للسواد فانه لا يمكن فهمه بدون اللون لسواديته ثم المراد بالموصول في قوله ما لا يمكن المحمول فلا يرد
صدق التعريف على احد المتضائفين كالابوة والبنوة فانهما وان كان مما لا يمكن فهم احدهما قبل الآخر لكن ليس احدهما
محمولا على الآخر اذ لا يقال الابوة بنوة **او ذاتي الماهية ما تثبت لها** اي للماهية **بلا علة**
ذاتية او غيرها كالناطق للانسان وينتقض بالامكان اذ لا يقولون شيئا مركبا من الانسان
وغيره حتى يقال له الذاتي مع انه يصدق عليه التعريف لانه يكون بالذات لا بالغير الا ان يقال ان الامكان سلب
محض لا اسباب ثابت فخرج بقوله ثبت نعم يبقى النقض بوجود الواجب عند القائلين بزيادته عليه تعالى فانه ليس ثابتا له
بعلة مع انه لا يقال له الذاتي ثم ان قوله بلا علة اشارة الى ان الذاتيات غير معللة كما بينه رئيس المتاخرين في
الافق المبين **او ذاتي الماهية ما تقدمها** اي الماهية **تعقلا** اي يكون تعقل الذاتي للماهية قبلها كتعقل
الناطق قبل تعقل الانسان **والعرضي بخلافه** اي بخلاف الذاتي في الاوصاف الثلثة المذكورة كالكتابة
العارضة للانسان فانها يمكن فهمها بدون الانسان وتثبت له بالعلة الذاتية وغيرها وليس تعقل الكتابة
مقدما على تعقل الانسان **وجزءها** اي جزء الماهية **المشترك بين مختلف الحقيقة اشتراكا تاما جنس**
كالحيوان قريب ان كان جوابا عنها وعن كل ما يشاركه وبعيد ان كان جوابا عنها وعن البعض ما يشاركه كالجسم
النامي الواقع في جواب الحيوان والشجر لا في جواب الحيوان والانسان **وجزء الماهية المميز لها عن غيرها**
وليس تمام المشترك **فصل** كالناطق المميز للانسان عن غيره قريب ان ميزها عن مشاركات الجنس القريب
وبعيد ان ميزها عن مشاركات الجنس البعيد كالحساس المميز للانسان عن الشجر **والكلي المركب منهما**
اي من الجنس والفصل **نوع اضافي** كالانسان المركب من الحيوان والناطق وانما سمي اضافيا لكون نوعيته بالاضافة
الى ما فوقه **والكلي المتفق الآحاد في الحقيقة نوع حقيقي** كالانسان المتفق آحاده كزيد وعمرو وغيرهما
في الحقيقة والنسبة بين النوع الاضافي والحقيقي عموم من وجه لتصادقهما على الانسان وتفارقهما على النقطة والحيوان
وقال الشيخ في الشفاء بالعموم المطلق بينهما **والجنس** الوسط كالجسم النامي **والمطلق نوع بالمعنى الاول**
اي النوع الاضافي لتركيبه من الجنس والفصل وعدم اتفاق آحاده في الحقيقة **والبسيط** اي الكلي البسيط كالوحدة و
النقطة **نوع بالثاني** اي بالمعنى الثاني والنوع الحقيقي ثم ان قول المصنف هذا مع ما قبله يشير بان النسبة

بين النوعين عموم من وجه لوجود مادة الافتراق في الكلي البسيط والجنس الوسط ومادة الاجتماع في الانسان والكلي
الخارج عنها اي عن الماهية كالاخير اي متفق الاحاد في الحقيقة خاصة كالضاحك الخارج عن ماهية الانسان
المتفق الاحاد في الحقيقة والكلي الخارج عن الماهية كالاول اي مشترك بين مختلفي الحقيقة يقال له عرض
عام كالماشي الخارج عن الماهية المشترك بين مختلفي الحقيقة من الانسان والحيوان وكل اي كل واحد من الخاصة و
العرض العام ان امتنع فراقه اي انفكاكه عن الماهية فلازم لها اي للماهية من حيث هي هي كالزوجية للاربعة
فانها متى وجدت كانت متصفة بالزوجية لامحالة او لازم لوجودها اي الماهية متى وجدت الماهية في
الخارج او في الذهن كان ذلك اللازم لازما لها كالتحيز اللازم للجسم الموجود في الخارج يقال له اللازم الخارجي وكالكلية اللازمة
للانسان في الذهن يقال له اللازم الذهني والا اي ان لم يمتنع فراقه وانفكاكه عن الماهية بل يمكن ذلك فمفارق اي
عرض مفارق يدوم كحركة الفلك او يزول بسرعة كصفرة الوجل او ببطوء كالعشق فصل الحد عندنا فرق الاصوليين
ما يميز الشيء عن غيره اعم من ان يكون التميز بالذاتيات كالحيوان الناطق للانسان او بالعرضيات كالضاحك له
مطردا ومنعكسا معنى الاطراد والانعكاس على ما يستنبط من عبارات ارباب الفن ان الاطراد هو التلازم بين الحد و
المحدود في الثبوت يعني كلما وجد الحد وجد المحدود ويلازمه المنع اي قولنا متى لم يصدق المحدود لم يصدق الحد والانعكاس
التلازم بينهما في الانتفاء بمعنى كلما انتفى الحد انتفى المحدود ويلازمه الجمع بمعنى صدق المحدود صدق الحد فان انباء واخبر الحد
عنه اي عن الشيء بذاتياته اي ذاتيات الشيء فحقيقي اي حد حقيقي كالحيوان الناطق المخبر للانسان وان اما حده
بالناطق وحده فليس بحقيقي بناء على ان الذاتيات جمع مضاف تفيد العموم فالمعنى الحد ما اخبر عن شيء بجميع
ذاتياته والناطق ليس جميع ذاتيات الانسان الا ان يقيم بدخوله في الحد الحقيقي الناقص والمخبر بجميع الذاتيات
حقيقي تام او يقيم بدخوله في الحد الرسمي بارادة المعنى الاعم من اللازم الماخوذ في تعريف الرسم وهو ما يشمل الخارج و
الداخل او بدخوله في الحقيقي التام بان يراد بالذاتيات ما يعم الجميع والبعض فتامل او انباء عن الشيء بلازمه
اي لازم الشيء فرسمي اي حد رسمي كالضاحك المميز للانسان او انباء بمرادف للشيء اجلى واوضح
منه فلفظي كالغضنفر المخبر للاسد وقد اختلف في ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصورية او التصديقية
والمختار هو الاول لوقوعه في جواب ما وما هو كك فهو تصور ولان المخاطب اذا سئل الغضنفر فيجاب بالاسد فليس هناك حكم
فلم يعد من المطالب التصديقية والحد عند غيرنا اي المنطقيين ما يميزه اي الشيء بفصله مع جنسه
القريبين كحد الانسان بالحيوان الجنس القريب والناطق الفصل القريب او يميز الشيء بخاصته معه اي مع الجنس

كحد الانسان بالحيوان الضاحك حدًا ورسمًا تامًا ان لف ونشر مرتب اى ما يميز الشئ بفصله مع جنسه القريبين
حد تام وما يميزه بخاصته مع الجنس القريب رسم تام وبدونه اى بدون الجنس القريب فحد او رسم ناقصان سواء
كان مع الجنس البعيد كالجسم الناطق للانسان والجسم الضاحك له او مع الفصل وحده والخاصة وحدها كالناطق والضاحك
للانسان ثم قد علم مما سبق ان المعرف منحصر فى اقسام اربعة فالتعريف بالمثال كقولك الاسم كزيد والفصل كضرب والعلم كالنور لا يقدح
الحصر لانه تعريف بالمشابهة والمشابهة المشابهة تفيد التميز للمعرف فتكون من الرسمى والا من اصطلاح المعرفة ثم اعلم ان الحد
مركب وكل مركب له مادة وصورة والصورة مستلزمة للمادة ولهذا اخصها المصنف بالذكر فقال فصورة الحد الحقيقى
جنس قريب ثم فصل كذلك وانما يقدم الاعم فى التعريف لكونه اقل شروطًا ومعاندًا من الاخص وما هو كذلك فهو اظهر عند
العقل فهو اولى بالتقديم لسهولة حصوله فى الذهن ثم ينتقل منه الى الاخص ولا يكتسب الحد ببرهان اى لا تحصل
الحد فى نفسه بالبرهان والا لدار او حصل الحاصل اما تقرير الدور فلان فى اقامة البرهان على شئ لا بد من
علم ذلك الشئ قبل الافادة حذرًا من طلب المجهول المطلق فلو كان علم الحد موقوفًا على اقامة البرهان لتوقف اقامة
البرهان على علم الحد لما عرفت من علم الشئ قبل اقامة البرهان عليه فيلزم علم الحد موقوف على علم الحد هذا هو الدور
واما تقرير تحصيل الحاصل فلان فى اقامة البرهان على الشئ لا بد لها من علم ذلك الشئ قبل البرهان كما
عرفت فعلم الحد حاصل لنا قبل البرهان وهو ايضًا يفيد ذلك العلم فلو توقف حصول الحد فى نفسه عليه لزم حصول
الحاصل لنا قبل البرهان وهل هذا الا تحصيل الحاصل ثم ان الشراح قد شرحوا قوله لا يكتسب ببرهان بتفسيرين احدهما
ما فسرناه وثانيهما انه لا يمكن ثبوت الحد للمحدود بالبرهان وارتبطوا التقرير الدور بالتفسير الاول كما بيناه وتقرير
حصول الحاصل بالتفسير الثانى بان الحد عين المحدود ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وثبوت الشئ لنفسه ضرورى
فحصول ذلك الثبوت بالبرهان تحصيل الحاصل واعترض عليه بان حمل قوله لا يكتسب ببرهان تارة على التفسير الاول
ليتم به تقرير الدور وتارة على التفسير الثانى ليتم به تقرير تحصيل الحاصل لا يخلو عن بعد وبان ما ذكر من لزوم تحصيل الحاصل
انما يتم فى الحد الحقيقى دون الرسمى وظاهر عبارة المصنف العموم فنقول اقول لو فسر التفسير الثانى بانه لا يمكن
علم ثبوت الحد للمحدود بالبرهان فلا مجال فيه للايرادين المذكورين لانه حينئذ يراد بقوله لا يكتسب ببرهان
سواء اريد به معنى التفسير الاول او التفسير الثانى يرتبط به كلا التقريرين لزوم الدور وتحصيل الحاصل سواء كان الحد
حقيقيًا او رسميًا قال اما فى التصديق فيراد حال النسبة من النفى والاثبات لا تعقلها اى تعقل النسبة
ما جعله دفع دخل مقدر تقريره ان الدور وتحصيل الحاصل كما يلزم فى اكتساب الحد بالبرهان كذلك يلزم فى

اكتساب التصديق ايضا بالبرهان بان تحقق التصديق موقوف على البرهان واقامة البرهان عليه يتوقف على
تعقله قبل البرهان فلو حصل تعقل التصديق بالبرهان لزم الدور او تحصيل الحاصل وتقرير الدفع ان المقصود بالدليل
في التصديق بيان حال النسبة من الاثبات او النفي وهو مغاير للنسبة فحال النسبة يتوقف على البرهان والبرهان يتوقف على
علم النسبة لا على نفسها فتغاير الجهتان فلا دور ولا تحصيل الحاصل وبما بيّنا من تقرير الدخل ظهر لك ان كلا الوجهين من
لزوم الدور وتحصيل الحاصل واردان على التصديق فتخصيص ورود الاول كما وقع عن الشارح الخبوشي ره ليس له وجه
ظاهر فتامل فصل القضية قول مركب يصدق او يكذب بالنظر الى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجية
فلا يرد السماء فوقنا ليس بصدق ويكذب مع انه قضية فان نفس مفهومه صالح لذلك وان كان الامور الخارجية آبية عن صلاحية
الصدق والكذب ثم اعترض على التعريف بان الصدق مطابقة الخبر للواقع فالقضية المرادف للخبر متوقف على معرفة الصدق وهو
موقوف على معرفة الخبر فيه دور واجيب عنه بان معرفة الصدق بديهي غير محتاج الى التعريف حتى يدور وما يذكر في تعريفه فانما
هو تنبيه واحضار في المدركة بعد غيبوبته عنها وبان تعريف الصدق لفظي فلا توقف ههنا وبان الخبر المعرف بالفتح متصور بوجه
المغاير لتصور الخبر المعرف بالكسر فاختلف الجهتان فتامل فيه ثم ان الخبر والقضية يمتنع ان يتصف بالصدق والكذب معا فاجتمعا
في المعضال المسمى بالجذر الاصم وهو قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا العقد فان صدقه يستلزم كذبه وبالعكس
لعدم كونه خبرا والكان مشابها له في الصورة لانتفاء الحكاية المستوجبة للمغائرة بينها وبين المحكي عنه ولان المحكوم عليه يجب تحققه
وتحصله قبل الحكم وهذا العقد تحصل وتحقق بعده فلا يكون كلاما اصطلاحا حتى يكون خبرا او انشاء اذ المنحصر فيهما هو الكلام المحصّل
على ما حققه المحقق الدواني واجيب بان هذا في القول المذكور في قوة قولنا كلامي هذا كاذب فهناك كلامان احدهما جزء الآخر
كل والاستحالة في كون احدهما صادقا والآخر كاذبا وههنا كلام طويل الذيل لا يليق بهذا المختصر اذ القضية كلام
لنسبته خارج اي يكون للنسبة بين الطرفين خارج اي وجود خارجي في نفس الامر والواقع في احد الازمنة
الثلثة هو المعبر عنه بالمحكي عنه سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لم تطابق بان تكون
النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتي في نفس الامر والخارج سلبية كقولنا زيد قائم فان لنسبة القيام الى
زيد وجودا خارجيا في نفس الامر والواقع هو حصول القيام لزيد واتحاده بنا باحد الازمنة الثلثة لئلا ينتقض بالاخبار
الاستقبالية فان الايجابية منها قاطبة كاذبة في الحال والسلبية طرا صادقة كذلك لعدم وجود الخارج المحكي عنه
في الحال حتى تطابق النسبة الحالية اياه او لم تطابقه فقولنا زيد سيقوم وان لم يكن له
في الحال لكنه في الاستقبال يكون فان حكم فيها اي في القضية باثبات امر لآخر او نفيه عنه فحملية

ف تعريف القضية

اى القضية حملية موجبة ان كان الاول سالبة ان كان الثانى وانما سميت حملية لاشتمالها على الحمل تسمية السالبة بها
بحسب الاصطلاح لابحسب مفهوم اللغة حتى يرد فى السالبة سلب الحمل فكيف تكون حملية وقس عليها غيرها من السوالب
المتصلة والمنفصلة فتدبر والا اى وان لم يحكم فيها باثبات امر لآخر اونفيه عنه سواء حكم فيها باتصال اوانفصال
فشرطية وموضوع القضية الحملية اما متشخص اى شخص معين فشخصية ومخصوصة لتشخص موضوعها
كزيد عالم او يكون موضوع الحملية نفس الحقيقة بان يحكم على الحقيقة نفسها دون افرادها فطبعية كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع فان حكم النوعية والجنسية على الحقيقة دون الافراد او مبين فى الحملية كمية افراده كلا او بعضا
فمحصورة ومسورة كلية او جزئية نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان قد وقع الخلاف بين الاوائل
والاواخر فى موضوع المحصورة فالاوائل على ان الحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد لانها الحاصلة فى
الذهن والاواخر على ان الحكم على الافراد اذ هى الملتفت اليها بالذات والطبيعة واسطة فى الالتفات وعبارة المصنف
تحتمل الوجهين وهذا المقام يقتضى بسطا فى الكلام ورد الاختصار لايرخص بذكره بالتمام وقد بسطناه فى بعض
تعليقاتنا على الرسالة المنطقية للاستاذ مدظله والا اى وان لم يبين فيها كمية افراد الموضوع كلا او بعضا
فمهملة نحو الانسان حيوان قالت الاوائل الحكم فيها على الطبيعة من حيث هى هى والاواخر انه على الافراد
من غير بيان الكلية والجزئية فان صرح فى القضية بكيفية النسبة من الدوام والضرورة و
الامكان فموجهة اى يسمى القضية موجهة ومابه بيان الكيفية يسمى جهة القضية نحو كل انسان حيوان بالضرورة
وتلك الكيفية الثابتة فى نفس الامر من الدوام والضرورة تسمى مادة القضية فان طابقت الجهة مادة
فصادقة والا فكاذبة والقضية الخالية عن الجهة تسمى مطلقة من حيث الجهة ثم الموجهة بسيطة ان حكم فيها بالايجاب
فقط او بالسلب فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولاشئ من الحيوان بحجر بالضرورة او مركبة ان
كانت مركبة من الايجاب والسلب معا نحو كل انسان كاتب بالضرورة لا دائما اى لاشئ من الانسان بكاتب
بالفعل والعبرة فى تسميتها بالموجبة والسالبة بالجزء الاول ان كان موجبا فالقضية موجبة والا فسالبة والجزء الاول
من القضية الشرطية يقال له مقدم لتقدمه فى الذكر وثانيهما يقال له تال لتلوه المقدم فان
حكم فيها اى القضية بتعليق نسبة على تقدير نسبة اخرى فمتصلة هذا على مذاق المنطقيين فانهم قالوا
الحكم فى الشرطية بين المقدم والتالى واما اهل العربية فعندهم الحكم فى الشرطية فى الجزاء فقط والشرط قيد للجزاء
الحال او الظرف كذا فى الحاشية والمتصلة لزومية ان كان ذلك فيها العلاقة والمراد بالعلاقة شئ بسببه

يستصحب المقدم التالي اي يطلب المقدم ان يكون التالي مصاحبا له كما في العلية والتضايف اما العلية فبان يكون المقدم
علة للتالي او بالعكس او هما معلولان لعلة واحدة اما التضايف فبان يكون المقدم والتالي كلاهما متضايفين
نحو ان كان زيد ابا عمرو كان عمرو ابنه او اتفاقية لم يكن ذلك الحكم لعلاقة بل بمجرد تحقق احد الطرفين بدون الآخر نحو
ان كان نصاب الفضة موجودا فنصاب الذهب موجود او حكم في الشرطية بتنافيهما اي بتنافي النسبتين
هذا في المنفصلة الموجبة او عدمه اي عدم التنافي بين النسبتين هذا في المنفصلة السالبة فمنفصلة اي
القضية منفصلة وهي حقيقية ان كان تنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق والكذب معا كقولنا هذا العدد
اما ان يكون زوجا او فردا او منفصلة مانعة جمع ان كان التنافي او عدمه في الصدق فقط نحو هذا الشيء اما
ان يكون حجرا او شجرا او مانعة خلو ان كان التنافي وعدمه في الكذب فقط نحو زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا
يغرق وقد يقال مانعة الجمع ما فيه التنافي وعدمه صدقا سواء كان في الكذب ايضا او لا ومانعة الخلو ما فيه التنافي
وعدمه كذبا سواء كان في الصدق ايضا ام لا وهذان المعنيان اعم من المعنى الاول لهما ومن الحقيقية فصل واعلم
ان المقصود من العلوم المدونة انما هو التصديقات من حيث انها فائزة الى مرتبة اليقين واما التصورات فانما
يبحث عنها بالعرض لكونها ذريعة الى حصول تلك التصديقات فالبحث عن الموصل اليها هو الاهم والموصل اليها
اما قياس او استقراء او تمثيل والاخيران تفيدان الظن لا القطع الا نادرا كالاستقراء التام وهو يفيد القطع واما
الاول فله اقسام واحدة فيها البرهان لافادته القطع لانه يتألف من اليقينيات واصولها الاوليات والمشاهدات
والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات واليقيني لا ينتج الا اليقين فهو المطلب الاعلى والاهم لحصول
المقصود فلذلك اشار اليه وقال البرهان ان خلا عن ذكر لازمه وهو النتيجة او نقيضه اي نقيض اللازم
وهو نقيض النتيجة والمراد بالنتيجة التي خلا البرهان عنها هي النتيجة بهيئتها لا بمادتها فان النتيجة بمادتها لازمة مطلق
البرهان اقترانيا كان او استثنائيا فاقتراني لاقتران حدود المطلوب فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط ولكونه
مشتملا على اداة الاقتران في الجمع وهي الواو والواصلة وهو ينقسم الى قسمين حملي ان تألف من الحمليات الصرفة و
شرطي ان تألف من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والا اي وان لم يخل البرهان عن ذكر لازمه من النتيجة
ونقيضها بل يكون احدهما مذكورا بهيئتها فاستثنائي لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن والمطلوب
الذي هو النتيجة في القياس الحملي يقال له موضوع لانه وضع لان يحمل عليه شيء واصغر لكونه اقل افرادا من المحمول
لانه اخص من المحمول غالبا والاخص اقل افرادا من افراد المحمول فيكون اصغر وكونه اكثر اجزاء من الاعم لا يوجب

تسمیته بالاکبر لان ذلک بالاعتبار ولا مجال للمناقشة فی الاعتبارات قال فی الحاشیة ان کفر دی مقدمة البرهان
الحملی عند کل قوم اسم فالمنطقیون یسمونهما موضوعا ومحمولا والمتکلمون ذاتا وصفة والفقهاء محکوما علیه ومحکوما به
والنحاة مبتدأ وخبرا ولا یرد علی المتکلمین الکاتب انسان لان المراد بالمحکوم علیه ما صدق علیه وبالمحکوم به المفهوم
نعم کلام النحاة غیر شامل لنحو قام زید فلذلک عبر بعضهم بالمسند الیه والمسند وما یقال من ان المبتدء والمسند الیه
عند النحاة قد یکون سورا عند المنطقیین فمندفع بان المحکوم علیه فی الحقیقة ما اضیف الیه السور انتهی ثم اعلم
ان الجملة الفعلیة انما تجعل مطلوبا او جزء قیاس بتاویلها الی الجملة الاسمیة فقام زید لو جعل مطلوبا او جزء قیاس
یاؤل الی زید قائم فاطلاق المبتدء علی الفاعل والخبر علی الفعل حین جعله مطلوبا لیس ببعید فلا حاجة الی
تعبیر المبتدء بالمسند الیه والخبر بالمسند قال وذاته صغری ای صاحب الاصغر یعنی المقدمة التی فیها
الاصغر تسمی صغری وخبره ای خبر المطلوب یقال له محمول لانه یحمل علی الاصغر واکبر لکونه اکثر
افرادا غالبا من الاصغر الذی هو الموضوع فیکون اکبر وذاته کبری ای صاحب الاکبر یعنی المقدمة
التی فیها الاکبر تسمی کبری والمکرر الذی یحذف عند الانتاج یقال له وسط لتوسطه بین طرفی المطلوب
ثم ان المطلوب قد یستدل علیه باقامة الدلیل علیه ابتداء کما یستدل علی حدوث العالم باقامة الدلیل
علیه بانه متغیر وکل متغیر حادث فینتج العالم حادث وقد یستدل علی اثبات المطلوب الذی هو
النتیجة بابطال نقیضه ای نقیض المطلوب [redacted] بان یقام
الدلیل علی ابطال نقیض المطلوب فیلزم منه صدق المطلوب والا یلزم ارتفاع النقیضین ومثل هذا الثبوت یسمی قیاس
الخلف ای الباطل بمعنی انه ینتج الباطل علی تقدیر عدم حقیقة المطلوب وثبوت نقیضه لا بمعنی انه باطل فی نفسه و
تصویره یطلب من کتب المیزان او بتحقق ملزوم حقیقته ای حقیقة المطلوب یعنی قد یستدل علی
اثبات المطلوب بتحقق ملزوم المطلوب الذی هو عکس المطلوب مثلا نقول کل انسان حیوان وکل حیوان جسم ینتج کل انسان جسم
وهذه النتیجة حق لان عکسه الذی هو ملزومها متحقق وهو قولنا بعض الجسم انسان فیتحقق لازمه وهو النتیجة لان تلازم
تحقق الملزوم تحقق اللازم والا ینهدم اصل الملازمة فثبت المطلوب ثم اعلم ان المصنف رح لو قال بتحقق
ملزومه بحذف الحقیقة لکان اخصر وحصل المطلوب فالنقیضان قضیتان ان ایتهما صدقت کذبت
اختها وبالعکس ای ایتهما کذبت صدقت اختها فی الحاشیة وقولنا بالعکس لیس من تتمة التعریف بل هو
تعریف آخر بان العکس الاول ولا یرد المتضادان نحو هذا الشجر هذا الحجر وکل انسان حیوان ولا شیء من الحیوان بانسان

لما عرفت من ان صدق كل ليس وحده منشأ لكذب الاخرى بل مع استلزامه لصدق نقيضها انتهى بيانه
ان المتضادين وهما كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى مع ان
بينهما ليس تناقضا فلا يكون التعريف مانعا فلا بد من دخول قيد وبالعكس في التعريف ليخرج المتضادان فانهما
انكان صدق كل يستلزم كذب الآخر لكن كذب كل لا يستلزم صدق الآخر فقال المصنف رح لا يرد النقض
بالمتضادين على تقدير عدم قيد بالعكس من تتمة التعريف ايضا لان المراد بقولنا انهما صدقت كذبت الاخرى ان صدق
كل واحد من القضيتين وحده يستلزم كذب القضية الاخرى والمتضادان ليس صدق كل واحد منهما وحده
مستلزم لكذب الاخرى بل صدق احد المتضادين مع استلزامه لنقيض الضد الآخر كلاهما يستلزمان كذب الضد
الآخر فان قولنا مثلا كل انسان حيوان لا يستلزم صدقه وحده كذب ضده وهو قولنا لا شيء من الحيوان
بانسان بل هو مع استلزامه لنقيض الضد الآخر وهو بعض الحيوان انسان لكونه عكس كل انسان حيوان يستلزم
كذب لا شيء من الحيوان بانسان فعلى هذا لا حاجة الى قيد بالعكس من تتمة التعريف بل هو خارج عنه واشارة الى
تعريف آخر لعكس الاول هذا بيان ما في الحاشية وفيه بحث ثم ان الطبعية لعدم اعتبارها في العلوم بل نقل عن ابن سينا
انها كالشخصية والمهملة كانت تلازم الجزئية فتركها المصنف وتصدى بذكر شرائط التناقض للشخصية والمحصورة
فقال رح شرطها الوحدات الثمانية الشائعة على السنة القوم وقد نظمها الشاعر شعر در تناقض هشت وحدت
شرط دان × وحدت موضوع ومحمول ومكان × وحدت شرط واضافت جزو كل × قوت وفعل است در آخر زمان
وردها المتأخرون الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وردها الفارابي الى وحدة واحدة هي وحدة
النسبة الحكمية قال العلامة صاحب المحاكمات وانما كانت مردودة الى تلك الوحدة لانه اذا اختلف شيء من الامور
الثمانية اختلفت النسبة ضرورة ان نسبة المحمول الى احد الامرين مغايرة لنسبته اخرى ونسبة احد الامرين الى شيء
متغايرة لنسبة الآخر اليه وعلى هذا فمتى اتحدت النسبة اتحد الكل و شرط التناقض في غيرها اي غير الشخصية وهو
المحصورة معها اي مع الوحدات الثمانية التخالف كما اي في الكلية والجزئية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين
اذا كان الموضوع اعم نحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان وكل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان و
التخالف كيفا اي في الايجاب والسلب لاجتماع الموجبتين والسالبتين في الصدق والكذب معا هذا
في المحصورة الغير الموجهة وفيها شرط آخر وهو التخالف بحسب الجهة لكن لا بحث لاهل هذا الفن متعلق بالموجهات
ولذا لا يتعرضون ببيان تناقضها ثم ان التخالف كيفا ماخوذ في مطلق التناقض حتى اخذه البعض في مفهومه

فذكره هٰهنا استطرادي والّا لا وجه لتخصيصه بغير المخصوصة فتأمّل فنقيض الموجبة حال كونها كلية سالبة جزئية فنقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وحال كون الموجبة جزئية عطف على قوله كلية سالبة كلية فنقيض بعض الحيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان وعكس القضية تبديل طرفيها اي طرفي القضية بجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والتعبير بالطرفين اشعار الى عدم اختصاص الحمليات بالعكس بل يجري في الشرطيات ايضا لكنه قليل الجدوى مع بقاء الصدق بمعنى ان الاصل لو كان صادقا كان العكس ايضا صادقا بناء على ان العكس لازم والاصل ملزوم وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم واما الكذب للملزوم فلا يستلزم كذب اللازم فلهذا لم يعتبر بقاء الكذب لكذب قولنا كل حيوان انسان مع صدق عكسه بعض الانسان حيوان وبقاء الكيف اي الايجاب والسلب بمعنى ان الاصل لو كان موجبا كان عكسه ايضا كذلك وبالعكس ثم ان العكس كما يطلق على التبديل المذكور يطلق على القضية الحاصلة بعد التبديل كما قال فعكس الموجبتين اي الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية فقولنا كل انسان او بعضه حيوان ينعكس الى قولنا بعض الحيوان انسان لا كلية لجواز عموم المحمول من الموضوع كما في المثال المذكور فلا يصدق في عكسه كل حيوان انسان لاستحالة صدق الاخص كليا على الاعم وعكس السالبة الكلية مثلها اي سالبة كلية والا يلزم سلب الشيء عن نفسه بيانه ان قولنا لا شيء من الانسان بحجر ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان وهو المطلوب والا صدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل ونجعل النقيض صغرى للشكل الاول والاصل كبراه لكليته فنقول بعض الحجر انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر هذا هو سلب الشيء عن نفسه وهذا المحال انما لزم من نقيض العكس لان صورة القياس من الشكل الاول بيّن بديهي الانتاج والكبرى مفروض الصدق فتعين الصغرى نقيض العكس فيكون باطلا لاستلزامه المحال وهو مستلزم محال ولا عكس لجزئيتها اي جزئية السالبة الكلية وهي السالبة الجزئية لجواز كون الموضوع اعم من المحمول كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وعكسه غير صادق وهو بعض الانسان او كله ليس بحيوان لاستحالة سلب الاعم عن الاخص وعكس النقيض تبديل نقيضي طرفيها اي طرفي القضية بان يجعل نقيض الموضوع محمولا ونقيض المحمول موضوعا مع بقائهما اي الصدق والكيف فقولنا كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل لا حيوان لا انسان ثم ان هذا التعريف لعكس النقيض للقدماء واما المتأخرون فعرفوه بانه جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق والمخالفة في الكيف لكن المستعمل في العلوم هو الاول على ما صرح

بہ السید الشریف فی حواشیہ علی القطبی ؏ حکم السوالب فی عکس النقیض کالموجبات ای کحکم الموجبات فی عکس المستقیم یعنی کما ان عکس الموجبتین الکلیۃ والجزئیۃ فی العکس المستقیم موجبۃ جزئیۃ کذلک عکس السالبتین الکلیۃ والجزئیۃ فی عکس النقیض سالبۃ جزئیۃ وبالعکس ای حکم الموجبات فی عکس النقیض کحکم السوالب فی عکس المستقیم یعنی کما ان عکس السالبۃ الکلیۃ فی المستوی کنفسہا کذلک عکس الموجبۃ الکلیۃ فی عکس النقیض کنفسہا ای موجبۃ کلیۃ وکما ان السالبۃ الجزئیۃ فی المستوی لا تنعکس کذا الموجبۃ الجزئیۃ فی عکس النقیض لا تنعکس والبرہان البرہان فصل ہیئۃ وقوع الوسط عند الحدین تسمی شکلا ای الہیئۃ الحاصلۃ من وقوع الحد الاوسط عند الاصغر والاکبر بحیث یکون محمولا علیہما او موضوعا لہما او موضوعا لاحدہا ومحمولا علی الآخر بالعکس تسمی شکلا وہی اربعۃ فما ای قیاس ہو ای الحد الاوسط محمول صغراہ ای صغری القیاس وموضوع کبراہ ہو الشکل الاول لکونہ علی النظم الطبعی وہو عبارۃ عن انتقال الذہن من موضوع الی الحد الاوسط ومنہ الی محمولہ ویلزم منہ الانتقال من الموضوع الی المحمول وہذا لا یوجد فی غیر الاول ولکونہ بین الانتاج اذ الکبری فیہ دالۃ علی ثبوت الحکم لجمیع افراد الاوسط ومنہا الاصغر فیکون الحکم ثابتا للاصغر ایضا ثبوتا بینا لا یحتاج الی بیان وشرطہ ای شرط انتاج الشکل الاول بحسب الکیفیۃ والجہۃ امران احدہما بحسب الکیفیۃ ایجابہا ای ایجاب الصغری جزئیۃ او کلیۃ والا لم یندرج الاصغر تحت الاوسط فلا یتعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر فلا ینتج وثانیہما بحسب الکمیۃ کلیۃ کبراہ سالبۃ او موجبۃ اذ علی کونہا جزئیۃ یجوز ان یکون الاوسط المحکوم علیہ بالاکبر غیر الاصغر فلا یتعدی الحکم ایضا من الاوسط الی الاصغر وینتج ہذا الشکل المحصورات الاربع وہی کلیتان والجزئیتان ہذا مختص بالشکل الاول ثم اعلم ان احتمال الضروب فی کل من الاشکال ستۃ عشر وہی الحاصلۃ من ضرب الصغریات الاربع فی الکبریات الاربع فشرط ایجاب الصغری یسقط منہا ثمانیۃ ضرب وہی الحاصلۃ من ضرب الصغریین السالبتین فی الکبریات الاربع وشرط کلیۃ الکبری یسقط اربعۃ ضرب اخری وہی الحاصلۃ من ضرب الصغریین الموجبتین مع الکبریین الجزئیتین فبقیت اربعۃ والیہا اشار المصنف وقال فموجبتاہ ای موجبتا الشکل الاول وہما الصغری الموجبۃ الکلیۃ والجزئیۃ مع موجبۃ کلیۃ کبراہ ولم یقیدہما لما تبین فی الاشتراط ینتجان موجبتیہما ای الموجبۃ الکلیۃ والجزئیۃ فالاول نحو کل سکر مزیل للعقل وکل مزیل العقل ناقض الوضوء فکل سکر ناقض الوضوء ہذا ہو الضرب الاول والثانی نحو بعض الدوج حلال وکل حلال حرام فبعض الدجاج حرام ہذا ہو الضرب الثانی وموجبتاہ مع سالبۃ کلیۃ عطف علی مع موجبۃ ولو حذف لفظ مع لکفی یعنی الصغریان الموجبتان

الکلیة والجزئیة مع الکبری السالبة الکلیة ینتجان سالبتیها ای السالبة الکلیة والجزئیة اما الاول فنحو کل صلوٰة حقیقیة مشروطة بالطهارة ولا شیٔ من المشروط بالطهارة بصلوٰة اموات فلا شیٔ من الصلوٰة الحقیقیة بصلوٰة اموات هذا هو الضرب الثانی واما الثانی فنحو بعض البالغ العاقل حیض ولا شیٔ من الحیض بمکلف بالصلوٰة فبعض البالغ العاقل لیس بمکلف بالصلوٰة هذا هو الضرب الرابع وما ای القیاس الذی هو ای الاوسط محمولهما ای محمول الصغری والکبری کلیهما فهو الشکل الثانی وانما جعل ثانیا دون الثالث والرابع لاقربیته بالاول منهما لانه مشارک بالاول فی اشرف المقدمتین وهو الصغری والباقیان لیسا کذلک وانما صار الصغری اشرفهما لاشتماله علی موضوع المطلوب ولا ریب فی اشرفیته من المحمول اذ المحمول یطلب للموضوع ایجابا او سلبا وشرطه ای شرط الشکل الثانی فی الانتاج امران الاول بحسب الکیفیة وهو اختلافهما ای اختلاف الصغری والکبری کیفا ای فی الایجاب والسلب بان لو کان الصغری موجبة کان الکبری سالبة وبالعکس والامر الثانی بحسب الکمیة وهو کلیة کبراه ای الثانی اذ علی تقدیر اتفاقهما فی الکیف وکون کبراه جزئیة یلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصیل فی کتب المیزان ولا ینتج هذا الشکل الا سالبة جزئیة او کلیة بدلیل الاستقراء وبان النتیجة تابعة لاخس المقدمتین وکون احدهما سالبة ضروری والضروب الناتجة لهذا الشکل کالاول اربعة لاسقاط الشرط الاول ثمانیة اضرب وهی الحاصلة من الصغریین الموجبتین مع الکبریین کذلک والصغریین السالبتین مع الکبریین کذلک ولاسقاط الشرط الثانی اربعة اضرب اخری ایضا وهی الحاصلة من الصغریین الموجبتین مع کبری سالبة جزئیة ومن الصغریین السالبتین مع کبری موجبة جزئیة فبقیت ضروب اربعة والیها اشار بقوله کلیتاه وهما الصغری الموجبة الکلیة مع الکبری السالبة الکلیة وبالعکس ینتج سالبة کلیة الاول نحو کل مسکر مزیل العقل ولا شیٔ من الحلال بمزیل العقل فلا شیٔ من المسکر بحلال وهو الضرب الاول والثانی نحو لا شیٔ من صلوٰة الاموات مشروطة بالطهارة وکل صلوٰة حقیقیة مشروطة بالطهارة فلا شیٔ من صلوٰة الاموات بصلوٰة حقیقیة وهو الضرب الثانی ومختلفاه فی الکلیة والجزئیة وهما موجبة جزئیة صغری مع سالبة کلیة کبری وسالبة جزئیة صغری مع موجبة کلیة کبری ینتج سالبة جزئیة الاول نحو بعض البالغ العاقل حیض ولا شیٔ من المکلف بالصلوٰة بحیض فبعض البالغ العاقل لیس بحیض وهو الضرب الثالث والثانی نحو بعض اربعة قوائم لیس له ذبح وکل طائر له ذبح فبعض اربعة قوائم لیس طائرا وهو الضرب الرابع وما ای القیاس الذی هو ای الاوسط موضوعهما ای موضوع الصغری والکبری کلیهما فهو الشکل الثالث

الحيوان ليس بفرس ولا تصح الكلية وهي لا شيء من الحيوان بفرس لما عرضت هذا على استاذي العلامة مد ظله فقال قد سنح لي ذلك من قبل ثم
اعلم ان ضروب الاشكال الاربعة التي بيناها لم نراع فيها ترتيب القوم بل راعينا فيه كلام المصنف رحمه الله و ينتج السالبة
الكلية الصغرى مع اوليها اي اولى المحصورات الاربع وهما الموجبة الكلية والجزئية سالبة كلية كما اذا كان الصغرى
سالبة كلية والكبرى موجبة كلية نحو لا شيء من المسكر بحلال وكل خمر مسكر فلا شيء من الحلال بمسكر او ينتج جزئية
سالبة اذا كان الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة جزئية بدليل ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين نحو لا شيء من الحلال
بمسكر وبعض الطاهر حلال فبعض المسكر ليس بطاهر فحصل ضربان آخران من الثمانية والثالث الى ثنتين باقيين منها العقيم
الجزئيتين بالنتيجة اي الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع خلافيهما اي خلاف الجزئيتين خلافا كليا اي
كما وكيفا فخلاف الموجبة الجزئية السالبة الكلية وخلاف السالبة الجزئية الموجبة الكلية حاصله انه كما ان النتيجة في السالبة
الكلية مع احد اولي المحصورات سالبة جزئية كذلك النتيجة للموجبة الجزئية الصغرى مع خلافها السالبة الكلية الكبرى و
للسالبة الجزئية الصغرى مع خلافها الموجبة الكلية الكبرى سالبة جزئية ثم ان ضروب
الثمانية التي ذكرها المصنف للشكل الرابع وقعت في كثير من زبر الميزان واما كثير من الاوائل كالحاجبي في مختصره و
العلامة في تهذيبه فاقتصروا على خمسة واما الثلاثة الزائدة فقد قيل انها من مستخرجات اثير الدين الابهري ولم
يعتبرها المتقدمون لعدم احتياجها في القياس الشرطي فصل القياس الاستثنائي هو الذي تذكر
فيه النتيجة بهيئتها او نقيضها كذلك اما متصل ان حكم فيه بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها عنه فيلزم
استثناء مقدمه تاليه اي ينتج استثناء عين مقدمه عين التالي دون العكس لان المقدم ملزوم
والتالي لازم وتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم دون العكس نحو كلما زالت الشمس فوقت الظهر موجود لكن
الشمس زائلة ينتج فوقت الظهر موجود والكثرة اي اكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم بان الشرطية لوضعها
لتعليق الوجود بالوجود و يلزم استثناء نقيضه اي نقيض المقدم دون العكس لما عرفت من ان التالي
لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم دون العكس ضرورة استحالة وجود الملزوم بدون اللازم فيبطل
اصل اللزوم نحو لو كان المنحور ابلا فهو حلال لكنه ليس بحلال ينتج فليس بابل والكثرة اي اكثر استعمال
ما يستثنى فيه نقيض التالي بلو لوضعها لتعليق العدم بالعدم واما منفصل ان حكم فيه بالتنافي في النسبتين او لا
تنافيهما ويلزمه اي المنفصل التنافي اما اثباتا او نفيا معا اذا كانت المنفصلة حقيقية فمن اثبات
كل اي من اثبات كل واحد من الجزئين اي جزء كان ينتج نقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع نحو هذا الشيء

اما ان یکون حلالا او حراما لکنه حلال ینتج فلیس بحرام ولکنه حرام ینتج فلیس بحلال او ینتج ایضا من نقیضیه
ای من نقیض کل واحد من الجزئین عینه ای عین الجزء الآخر لامتناع الارتفاع بینهما نحو هذا الشیء اما حلال او
حرام لکنه لیس بحلال ینتج فهو حرام ولکنه لیس بحرام ینتج فهو حلال او یکون المنافاة فی المنفصلة اثباتا ای
فی الصدق فقط اذا کانت المنفصلة مانعة الجمع فالاولان ای ینتج من اثبات کل واحد من الجزئین
ای جزء کان نقیض الجزء الآخر لامتناع الجمع بینهما نحو هذا الشیء اما مندوب او مکروه لکنه مندوب ینتج فلیس بمکروه
ولکنه مکروه ینتج فلیس بمندوب ولا ینتج من نقیض کل واحد من الجزئین عین الجزء الآخر لارتفاعهما معا اذ یمکن
ان یقال فی المثال المذکور هذا الشیء لا مندوب ولا مکروه بل واجب او یکون المنافاة بین المنفصلة نفیا ای فی
الکذب فقط اذا کانت المنفصلة مانعة الخلو فالاخیران ای ینتج من نقیض کل واحد من جزئیها عین الجزء
الآخر لامتناع الارتفاع بین الجزئین نحو مدة الحیض اما ثلثة ایام او زائدة علیها لکنها لیست بثلثة ایام ینتج
فزائدة علیها لکنها لیست بزائدة علیها ینتج فثلثة ایام ولا ینتج من اثبات کل من الجزئین نقیض الجزء الآخر
لامکان اجتماعهما کما تقول فی المثال المضروب مدة الحیض ثلثة ایام وزائدة علیها ویرد القیاس الاقترانی
الی القیاس الاستثنائی بجعل الوسط فی الاقترانی ملزوما بان تقول فی هذا مسکر وکل مسکر حرام هکذا کلما
کان هذا مسکرا کان حراما لکنه مسکر فیکون حراما هذا اذا کان رد الاقترانی الی الاستثنائی المتصل واما اذا ترد
الی الاستثنائی المنفصل فبان تذکر منافی الوسط مع الوسط بان تقول فی هذا حلال وکل حلال لیس بحرام
هکذا هذا الشیء اما حلال او حرام لکنه حلال فلیس بحرام فقد ذکرت مع الوسط الذی هو الحلال منافیه وهو الحرام
وبالعکس ای یرد الاستثنائی الی الاقترانی فان کان متصلا فاجعل الملزوم وسطا والاستثنائیة صغری
والقضیة المتصلة کبری فتقول فی المثال المضروب کلما کان هذا مسکرا کان حراما لکنه مسکر فهو حرام هکذا هذا مسکر
وکل مسکر حرام فهذا حرام وان کان منفصلا فرده اولا الی المتصلة ثم افعل ما فعلت فیها فقولک هذا الشیء اما حلال او
حرام لکنه حلال استثنائی منفصل فرده الی المتصلة وهی کلما کان هذا الشیء حلالا فلیس بحرام فاجعلها اقترانیا
هکذا هذا الشیء حلال وکل حلال لیس بحرام المطلب الثانی من المبادی اللغویة اللغة اصلها لغی
او لغو والهاء عوض اللام المحذوفة وجمعها لغی مثل برة وبری او مشتق من لغی بالکسر اذا لهج به واصلها لغوة
کغرفة تجمع علی لغات لفظ وضع لمعنی سواء کان لفظا مفردا او مرکبا وسواء کان الوضع شخصیا او نوعیا و
المراد بالوضع الشخصی هیهنا تعیین اللفظ الخاص المعین لمعنی خاص کوضع لفظ زید لذاته وبالنوعی هو ان تعیین العموم

في جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بهذا الوزن فهو يدل على معنى مخصوص مثل ان يعين ان كل
لفظ على وزن فاعل فهو لمعنى من قام به الفعل فخرج بقوله وضع لمعنى حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب
لا لغرض المعنى وطريقها اي طريق معرفة اللغة من النقل امران احدهما تواتر وهو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع
كما سيجيئ ويعرف به الالفاظ التي حصل لنا القطع باتفاق اهل اللغة بوضعها للمعاني ولا مجال للشك فيها نحو
الماء والنار والحر والبرد والسماء والارض والسواد والبياض نحوها من الالفاظ الدائرة على السنة القوم و
تشكيك البعض بوقوع الخلاف في بعض الالفاظ مع دورانها على الالسنة وقوله من اكثرها دورانا لفظ الله و
قد وقع الخلاف فيه اهو عربي ام سرياني ام مشتق ام جامد وعلى اشتق من وله او من لاه ولما وضع للذات او
لبعض المعاني واذا كان حال لفظ الله كذلك فما ظنك بغيره من الالفاظ فكيف يحصل لنا القطع بانها موضوعة
لهذا المعنى دون ذلك من الشبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات لا يستحق الجواب فان العلم الضروري لنا
حاصل بانها خلفا عن سلف تستعمل في هذه المعاني شك ثم انه ليس المراد ان النقل مستقل بمعرفة اللغة ولا دخل
فيها للعقل مطلقا حتى يرد ان الثابت بالتواتر دخول الاستثناء على الجمع المحلى باللام وبالاحاد ان الاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل في المستثنى منه فيعطي هذان الامران بانضمام العقل ان الجمع المحلى باللام تفيد العموم بل العقل
ايضا دخل في النقل ضرورة ان صدق المخبر لا يعلم الا بالعقل و الامر الثاني من طريق معرفة اللغة احاد وهو
يفيد الظن ويقبل التشكيك ويعرف به الالفاظ الغير المشهورة المحتاجة في معرفة معانيها الى كتب اللغة كالنخل و
والجزل للحطب اليابس من المعاني الغريبة المروية عن الادباء كالخليل والاصمعي ولا تثبت اي اللغة قياسا
بان يوضع من اللفظ معنى يناسب المقام واعلم انه قد وقع النزاع بين الاصوليين في لفظ لم يثبت معناه بالنقل او
بالاستقراء فقيل يثبت معناه بالقياس وقيل لا اي لا يثبت بها واما ما يثبت عمومه بالنقل كالرجل فيصح اطلاقه على من ثبتت له
الرجولية وان لم يطلق عليه اهل اللغة او بالاستقراء كرفع الفاعل فيرفع اي فاعل كان وان كان لم يرفعه اهل اللغة فهما
لا نزاع فيهما والدليل دوران منقلب جواب عن احتجاج القائلين بثبوت اللغة بالقياس تقرير احتجاجهم ان
اللفظ اذا دار مع المعنى وجودا وعدما فيدل على ان المعتبر في التسمية هذا المعنى كالخمر مثلا اطلق على المسكر ودار معه
بانه متى وجد الاسكار في عصير العنب يسمونه الخمر ومتى لم يوجد السكر فيه يسمونه خلا فهذا يدل على ان الخمر موضوع للمسكر
سوا نقل الينا او لا ومثله في باقي الالفاظ وتقرير الجواب بان دليلكم منقلب عليكم لان اطلاق الخمر على المسكر و
دورانه معه معتبر مع المحل وهو العصير العنبي مثلا فمتى وجد المجموع المركب الذي هو العصير العنبي والسكر يطلق عليه الخمر

ومتى وجد السكر بدون المحل لا يسمونه خمرا الا ان السكر جزء علة لتسمية الخمر وتحقق جزء العلة لا يستلزم تحقق المعلول
فقياسكم بطل ببيانكم ولو منع الخصم دوران التسمية مع المحل بعلة منعنا دورانها مع السكر بعلة فما هو جوابكم فهو
جوابنا فحق التصدي بالجواب الاخر والقول بالاولوية من هذه المعارضة كما يظهر من الشارح يستدعي مما لا حاجة
اليه فتأمل والوضع اي وضع اللفظ للنقيضين وكذا للضدين يمنع المناسبة الذاتية بين الالفاظ
والمعاني والا لزم الاختلاف في الذات حاصله دفع دخل مقدر تقريره ان عباد بن سليمان الضيمري واهل
التكسير وجماعة من المعتزلة قالوا ان الالفاظ تدل على معانيها بسبب مناسبة ذاتية بينهما والا يكون
نسبة الالفاظ الى المعاني كلها متساوية فوضع اللفظ لمعنى دون معنى آخر تخصيص بلا مخصص وتقرير الدفع ان
بعض الالفاظ موضوع للنقيضين معا كالقرء للحيض والطهر والبعض للضدين معا كالجون للسواد والبياض
فلو كان بينها وبين المعاني مناسبة ذاتية لزم الاختلاف في مقتضى الذات ثم اعلم ان مقتضى الذات على نحوين احدهما ان يكون
لازما ضروريا للذات كالزوجية للاربع وهو لا يتخلف عن الذات ولا يختلف عنها وثانيهما ما لا يكون
لازما ضروريا للذات بل يكون بحيث لو خلي الذات وطبعه يوجد ذلك فيه كالبرودة للماء وهو يتخلف عن الذات
لكن لا يختلف عنها وفيما نحن فيه الاكتفاء بالاختلاف اولى وليتم وضع اللفظ للنقيضين يمنع المناسبة الذاتية
بين الالفاظ والمعاني والا لزم الاختلاف لا التخلف في الذات كذا قيل وما بحث فيه الشارح استدلالي
محل بحث فتأمل وارادة الواضع مخصص هذا جواب عن قولهم لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني
مناسبة ذاتية لكان وضع لفظ لمعنى دون معنى تخصيصا بلا مخصص وتقرير الجواب ان المخصص فيما
نحن فيه ارادة الواضع من اللفظ هذا المعنى دون ذلك فلا تخصيص بلا مخصص وهو اي واضع الالفاظ
اما الله سبحانه بدليل قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فالآية تنطق بتعليم الله سبحانه آدم الاسماء
فيكون هو تعالى واضع الالفاظ وبدليل قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
اذ ليس المراد بالسنة هو الجارحة المخصوصة اذ ليس فيها كثير اختلاف وبدائع الصنع حتى تكون آية من آياته
بل المراد بالالسنة هو اللغات المختلفة من قبيل اطلاق السبب على المسبب اجمع عليه المفسرون ومثل هذا شائع في
كلامهم يقال لسان فلان فصيح وافصح من لسانك ولسان فصيحة وغير ذلك فالظاهر من خلق اختلاف اللغات هو الوضع
فيكون هو تعالى واضعا لها او واضع اللغات البشر بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
تدل على تقدم لسان القوم على الارسال فيكون الواضع هو القوم ولا يكون التعليم من الله وذلك لا يتصور

الا بالارسال فيكون الارسال مقدما على لسان القوم فيلزم الدور او منه تعم الضروري كما من اللغات بان علمنا ايا او منا الباقي منها يعني علمنا الله تعم الضروري من اللغات واخترعنا الباقي منها والمراد بالقدر الضروري القدر الذي نحتاج اليه في معرفة الاصطلاح بان هذا موضوع لذلك والا اي وان لم يكن القدر الضروري منه تعالى بل الكل منا بان نعرفه بالاصطلاح دار او تسلسل وتقريرهما ان معرفة الاصطلاح موقوفة على معرفة القدر الضروري والمفروض ان الكل انما تعرف بالاصطلاح فمعرفة القدر الضروري اما موقوفة على ذلك الاصطلاح الموقوف فيلزم الدور او على اصطلاح آخر فلم جرا فيتسلسل ولا قطع في شيء منها اي من الاقوال المنقولة في واضع اللغات لجواز الهام الوضع اه جواب عن الدليل الاول للاشعري وهو قوله تعم وعلم آدم الاسماء كلها وتقريره انه يجوز ان يكون علم بمعنى الهم عنده قوله تعم حكاية عن داود وعلمناه صنعة لبوس اي الهمنا كيفية عمله فمعنى قوله تعم وعلم آدم الاسماء الهم آدم طريق وضع الاسماء لمعانيها فالواضع ليس هو الله تعم بل البشر وهذا الاحتمال وان كان مرجوحا الا انه كاف في عدم افادة القطع لشيوع اقوا اداء الاحتمال لبطل الاستدلال وارادة الحقائق بالجر عطف على الهام الوضع جواب ثان للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يراد بالاسماء في قوله تعم حقائق الاسماء بحذف المضاف فالمعنى علم آدم حقائق الاسماء وهي المسميات او يراد بالاسماء نفس حقائق المسميات بدليل قوله تعم ثم عرضهم على الملائكة فان ضمير الجمع في عرضهم يستعمل في ذوي العقول فلا يرجع الى الاسماء فلا بد بارادة حقائق المسميات منها فتامل والتوقيف على سابق بالجر عطف على ما قبله جواب ثالث للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يكون علم بمعنى وقف واطلع فالمعنى ان الله علم او وقف واطلع آدم على لغة من كان سابقا على آدم فالواضع ليس هو الله تعم بل من كان سابقا على آدم من النسناس على ما ذكر ان النسناس كانوا سكنى الارض فاظهروا الفساد وسفكوا الدماء ثم بعد ذلك غيرهم الله واهلكهم وبعد مدة خلق آدم والى ذلك اشار تعم بقوله اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء اشارة الى ما فعله النسناس فتامل والاقدار على وضع اللغات جواب عن الدليل الثاني للاشعري وهو قوله تعم اختلاف السنتكم وتقريره انه يجوز ان يكون معنى اختلاف السنتكم اقدار الله تعم العبد على وضع اللغات المختلفة فيكون تمام الآية كذا ومن آياته خلق السموات والارض والاقدار على اختلاف السنتكم فح ليس الواضع

هو التذليل للبشر وهو لغة مقدر راكتفى بما فيه من الحذف على انه على التقدير كون البشر واضع اللغات والتمكن بالاقدار تعالى ممكن لكن لا يتوهم بانه نحن مستقلون في وضعها فلكون الا هذا ترجيح آية من آياته محل تامل لان من شان الآية ان لا يكون للبشر فيها مجال التوهم بالنسبة اليه تعالى فلو كان يجاب بعدم دلالة الآية على واضعية الله ولا على واضعية البشر لكان اولى لنقض المراد باختلاف الالسنة اختلاف اللغات في الصيغة والنطق بان بعضهم يتكلم بالحبشي والبعض باليوناني والبعض بالعربي مع كون جارحة التكلم في الحقيقة فيهم واحدة فهو آية من آيات الله تعالى لا مجال للبشر ان يتعرف حقيقته وفيه ما فيه وتعليم آدم جواب عن الدليل الثالث للبهشمية وهو وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وتقريره ان الآية تدل على تقدم لسان القوم على الرسول الذي له قوم فيجوز تقدم الرسول الذي ليس له قوم على اللغات وهو آدم ما كان له قوم فعلم الله سبحانه اللغات لآدم ثم علم آدم غيره حتى وصلت الى القوم فصار الواضع هو الله تعالى لا البشر ولا دور ايضا لانه لان لسان القوم مقدم على الرسول الذي له قوم لا على الذي لا قوم له فتقدمه على لسان القوم لا يوجب الدور وانما يجب لو تقدم من له قوم على لسانه والتعريف كما في الاطفال جواب عن الدليل الرابع للاستاذ ابي اسحق وهو منه تعم الضروري وهذا الباقي تقريره انه يجوز ان يعرف القدر الضروري بالترديد والقرائن كما في تعليم الاطفال وبه يعرف الاصطلاح ولا دور ولا تسلسل اذ لزومهما لو يعرف القدر الضروري ايضا بالاصطلاح وليس كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان البحث في واضع الالفاظ ليس فيه نفع كثير يتعلق فيما نحن فيه ولهذا تنحى عنه المحققون من متاخري الاصوليين

فصل دلالة اللفظ الموضوع على تمام معناه الموضوع له مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق ثم ان المطابقة ماخوذة من قولهم طابق النعل بالنعل ولما كان المعنى مطابقا للفظ سمي مطابقة ودلالة اللفظ على جزئه اي جزء المعنى الضمني تضمن كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق في ضمن المجموع ولذا قيد بالضمني فان التضمن دلالة على الجزء في ضمن الكل وبه يلوح وجه تسميته بالتضمن ودلالة اللفظ على خارجه اي خارج المعنى الموضوع له اللازم لذلك المعنى ولو كان اللزوم عرفا كالجود للحاتم فهو دلالة التزام انما سمي به لدلالة اللفظ على الخارج اللازم ثم اعلم ان اللزوم العقلي هو امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم بل يكون بحيث متى حصل الملزوم في العقل حصل اللازم ايضا ضرورة كالبصر بالنسبة الى العمى اذ هو عدم البصر والملزوم العرفي هو تلاصق اللازم واتصاله مع الملزوم بحيث ينتقل الذهن من الملزوم الى اللازم لا بمعنى امتناع الانفكاك والاول هو المعتبر عند اهل الميزان والثاني عند اهل العربية واعتبر المصنف رحمه الله منهما ليشمل دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ايضا المعلومة بعدم كونها من المطابقة والتضمن وعدم لزومها

المجازية للموضوع له زيدا وذهنيا ولبعض الاعلام في هذا المقام كلام لولا مخافة الاطالة لاوردته بالتمام ثم اللفظ ان قصد بجزء منه اي جزء اللفظ الدلالة على جزئه اي جزء معناه فمركب تام او ناقص خبرا وانشاء تقييدي او غيره والا اي وان لم يقصد بجزء الدلالة على جزء معناه فمفرد والمراد بالجزء اللفظ المرتب فلا يرد ان ضارب بهيئته دال على النسبة واللفظ على المعنى فيكون مركبا لان الهيئة ليست لفظا مرتبا هذا على مذاق اهل الميزان واما اهل العربية فالمفرد عندهم الكلمة الواحدة والمركب بخلافها فمثل عبد الله وبعلبك وتأبط شرا حال العلمية مركب عند اهل العربية ومفرد عند اهل الصناعة ومثل اضرب ويضرب بالعكس وانما قدم المركب على المفرد لعدمية مفهومه ووجودية مفهومه والوجود اشرف من العدم فان استقل معنى المفرد بان لا يحتاج في الدلالة على معناه الى ضم ضميمة ولم يدل بهيئته تصريفية على زمان فاسم والمراد بها الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتاخيرها وحركاتها وسكناتها بشرط تحققها في مادة موضوعة متصرفة فيها لئلا يرد النقض بنحو جسق وجحر وتلك الهيئة تسمى صورة الكلمة والحروف تسمى مادتها فدخل في الاسم نحو الزمان والامس فان دلالتهما على الزمان لا بهيئتهما بل بمادتهما او دل على زمان بهيئته ففعل والا اي وان لم يستقل المعنى بل يحتاج في الدلالة الى ضم ضميمة فحرف وان اتحد معناه اي معنى المفرد من حيث انه واحد مساويا صدقه في كثرة هي افراده وذلك المعنى اي حال كون ذلك المعنى صادقا على افراده بالسوية سواء كانت الافراد خارجية كالانسان او ذهنية كالشمس فان افرادها موجودة في الذهن دون الخارج فمتواطئ من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلي متوافقة في صدقه عليها ثم اعلم ان المراد باتحاد المعنى كما فسرناه هو ان يكون واحدا من حيث انه واحد فيكون اسم الجنس المتواطي مشتركا لا يقدح في اتحاد المعنى لانه متواطئ من حيث ان معناه واحد وان كان مشتركا او مشككا بالنظر الى المعاني الاخر لجواز كون اللفظ الواحد متواطيا باعتبار معنى ومشككا باعتبار معنى آخر ومشتركا باعتبار هذين المعنيين فالتفرقة انما هي باعتبار الحيثية وهي معتبرة في تقسيم الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات وكذا في تعريفاتها وكثيرا ما يحذف الحيثية من اللفظ لوضوحها خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية كما صرح به التفتازاني في التلويح على ما نقل عنه وان اتحد معناه متفاوتا صدقه في الاولية والاولوية مثلا بان يكون صدق ذلك المعنى على فرد الاول واولى من صدقه على فرد آخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فهو مشكك لتشكك الناظر فيه بل هو متواطئ او مشترك لانه اذا نظر الى جهة اتحاد المعنى فيتوهم انه متواطئ واذا نظر الى جهة اختلافه فيتخيل انه مشترك ثم اعلم

ان اعلم ہذا التقسیم لمطلق المفرد لا للمفرد المطلق حتی یرد ان الفعل والحرف لو کان معناہما واحدا فلا بد ان یسمیان بالعلم
والمتواطی او المشکک مع انہما لعدم اتصافہما بالکلیة والجزئیة لا یکونان کما صرح بہ السید فی تعلیقاتہ علی شرح
الشمسیة ویرد ایضا ان التقسیم لیس مختصا بالاسم بل یجری فی قسمیہ ایضا فتخصیصہ وغیرہا بالمحقق وان کثر
معناہ فمشترک لاشتراکہ بین افرادہ ان وضع اللفظ لکل من المعانی المستعملة فیہ ابتداءا کالعین فانہ
موضوع للذہب والرکبة والشمس والباصرة وعین الماء ابتداءا والا ای وان لم یوضع لکل واحد من المعانی
ابتداءا سواء لم یوضع للکل کما فی الحقیقة والمجاز او وضع لکل لکن لا ابتداء کما فی المنقول ثم اعلم المشہور ان فی
المنقول وضعا صرح بہ کثیر من الاعلام وقد یشعر کلامہم الی ان الوضع فی المنقول ہو النقل والشہرة ولذا جعل
المجازات المشہورة من قبیل الحقائق وبہذا یظہر ان الاختلاف الواقع فی واضع اللغات انما ہو فی اللغات
الابتدائیة وظاہر کلام المصنف رح انہ لا وضع فی المنقول وانما ضممنا قید الابتداء فی قولہ ان وضع لکل لیطابق
المشہور فمنقول ان اشتہر فی المعنی الثانی والنقل للمناسبة بین المنقول والمنقول الیہ والا فمرتجل والا ای
ان لم یشتہر فی الثانی فحقیقة بالنسبة الی المعنی الاول ومجاز بالنسبة الی المعنی الثانی کالاسد بالنسبة الی
الحیوان المفترس حقیقة وبالنسبة الی الرجل الشجاع مجاز ثم ان الحقیقة والمجاز انما یوجدان بعد الاستعمال واللفظ الذی
وضع ولم یستعمل لا حقیقة ولا مجاز لکن مثل ہذا نادر حتی قیل بعدم وجودہ فی اللغة ولذا لم یتعرض المصنف بہ
وان کثرا ای اللفظ والمعنی معا فمتباینة سواء کان المعنی متصلة کالذات والصفة او منفصلة کالضدین
او کثر اللفظ فقط دون المعنی فمترادفة کالغضنفر والاسد **فصل اللفظ** باعتبار دلالتہ علی المعنی
ان لم یحتمل بالنظر الی اللغة التی وقع التخاطب بہا الجواز کون اللفظ نصا باعتبار لغة وغیر نص باعتبار
اخری غیر ما یفہم منہ لغة بحسب متفاہم العرف نحو ما فی السموات وما فی الارض فقولہ لغة قید لقولہ لم یحتمل ح
یجوز ان یکون قید الفعلین معا اما جعلہ قیدا للاخیر اعنی یفہم دون الاول فلا لقیام الاحتمال العقلی فی اکثر النصوص
کما صرح بہ فی الحاشیة فنص ای یقال لہ النص لانہ الظہور لغة ویسمی اللفظ الدال علی معناہ بہ لظہور معناہ منہ
والا ای وان احتمل غیر ما یفہم منہ لغة فالراجح ای الاحتمال الراجح من المفہومین المرادین من اللفظ یسمی ظاہرا
والمرجوح منہما یقال لہ ماول کما فی قولہ تعالی وامسحوا برؤسکم وارجلکم فان حمل المسح علی المتعاطفین علی حقیقتہ ظاہر
وحمل الوارد علی الارجل علی الغسل الخفیف المشابہ للمسح کما قالہ صاحب الکشاف ماول وکذا عطف الارجل فی
قراءتی الجر والنصب علی الوجوہ لمرجوحیة جر الجوار وقبح قولنا ضربت زیدا وعمرا واکرمت خالدا وبکرا بارادة

ان يكن مضروب الاكرم كما في الحاشية قد فصل المصنف رح هذا البحث في شرح الاربعين من شاء فليطالعه المساوي
بين المعنيين بان يدل اللفظ على كلا المعنيين بالتسوية من غير ترجيح احدهما على الآخر يقال له مجمل لاجماله وعدم تعيين
المراد عند الاطلاق كالقرء فانه موضوع للطهر والحيض كليهما لا يتعين المراد عند اطلاقه الا بتفسير واللفظ المشترك بين
المفهومين الاولين وهما النص والظاهر اي المتضح المعنى وراجح الدلالة يقال له محكم وهو جنس للاولين و
اللفظ المشترك بين المفهومين الاخيرين هما المؤول والمجمل اي غير متضح الدلالة وغير راجح الدلالة يقال له متشابه
وهو جنس للاخيرين وان دل اللفظ على الطلب اي طلب الفعل من غيره حال كون الطلب صادرا من
مستعل رتبة فامر كقول السيد لعبده اسقني شربة من الماء وان دل اللفظ على طلب فعل من مساو
رتبة فالتماس كقول فرعون اهامان يا هامان ابن لي صرحا وان دل على طلب صادر من سافل
رتبة فسؤال ان كان المخاطب غير الله تعالى ودعاء ان كان الله تعالى سؤالا كقوله من قبل عبده اهدنا الصراط
المستقيم **فصل** اللفظ المشترك واقع في اللغة قد اختلف في المشترك احالة شرذمة قليلة وضعيف
والكته وسط آخر فاختلفوا في وقوعه وعدمه والحق الوقوع وهو مختار المصنف رح واحتج عليه بقوله لثبوت العين فانه
موضوع للذات والباصرة والشمس وغدير الماء بوضع على حدة من دون ترجيح احد المعاني على الآخر بان وضع لمعنى ثم اشتهر
في الثاني حتى يكون منقولا او مرتجلا ولا حقيقة ايضا في احد المعاني ومجازا في الآخر لان المجاز لا يكون موضوعا له بل
يفهم بالقرائن ولا متواطئا لانه موضوع لمعنى عام شامل لجميع افراده والعين ليس كذلك لوضعه على حدة والقول بوضعه
لمعنى ونقله الى الثاني ثم خفي ذلك احتمالا بعيدا به لان مثل هذا الخفاء مع مبالغة اهل اللغة في الاستقصاء مستبعد جدا
وامثالها اي مثال العين نحو القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض لا الخلو الا كثر اي اكثر
المعاني عن الاسم لولا اي الاشتراك حاصله ان القائلين بوجوب الاشتراك احتجوا بان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من المتناهي فلا بد للفظ واحد معان متعددة والا لبقي اكثر المعاني
خاليا عن الاسماء فيفوت الغرض من الوضع هو الافادة والاستفادة فرده المصنف رح هذا الدليل وقال
ليس دليل وقوع الاشتراك انه لولا ذلك لخلي اكثر المعاني عن الاسم ووجه الرد وجوه منها انه لو اريد بلا تناهي
المعاني لا تناهي المعاني المتخالفة والمتضادة فممنوع والاشتراك انما يكون فيهما وان اريد لا تناهي المعاني
مطلقا متماثلة كانت او متخالفة فمسلم لكن بطلان خلو المعاني عن الاسم ممنوع لمعلومية خلو اكثر المعاني
كتشخاص الفرس والحمار مثلا عن الاسماء ومنها انه يتم المقصود على تقدير لا تناهي المعاني بدون الاشتراك ايضا

لجواز وضع لفظ واحد لكثير من المعاني بدون الاشتراك كما في الوضع العام والموضوع له الخاص كاسماء الاشارة ومنها عدم تسليم تناهي الالفاظ وان كانت مركبة من الحروف المتناهية لجواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية ثم لو سلمنا ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فما بال الاشتراك لكن المحذور الذي الزموه على تقدير عدم الاشتراك وهو خلو اكثر المعاني عن الاسماء لازم على تقدير الاشتراك ايضا اذ الالفاظ المتناهية لا تفي المعاني الغير المتناهية وان كان للفظ معان متعددة فلا محالة يبقى اكثر المعاني بلا الفاظ فالمحذور كما كان قبل الاشتراك كذا بعده فما الفائدة فيه الا ان يقر بوضع بعض الالفاظ لمعان غير متناهية وهو افحش من ذلك **واشتراك الموجود بين الحادث والقديم** بالجر عطف على قوله خلو الاكثر حاصله انهم احتجوا على وقوع الاشتراك بان الموجود مشترك بين الحادث والقديم ولو لم يكن الاشتراك لكان الموجود المشترك بينهما متواطيا اي موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم لمعلومية اطلاقه عليهما والاشتراك معدوم وكذا ليس اطلاق الموجود على احدهما حقيقة والآخر مجازا لعدم الاحتياج الى القرينة عند اطلاقه عليهما والمجاز لا بد له منها فلا محالة يكون متواطيا موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم فيلزم كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا وهو محال والمستلزم للمحال محال ايضا فكون الموجود متواطيا محال فلا بد من كونه مشتركا وهو المطلوب فنقض المصنف رح هذا الدليل بانه ليس وقوع المشترك بسبب اشتراك الموجود بين الحادث والقديم ووجه النقض ان اللازم من الدليل هو كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا ولا بأس به لجواز كونه واجبا نظرا الى موصوف وممكنا نظرا الى موصوف آخر كالعالم والمتكلم فانهما بالنظر الى الواجب واجبان وبالنظر الى الممكن ممكنان مع كونهما موضوعين لمفهوم واحد مشترك فكذلك الموجود ايضا فلم يثبت الاشتراك باشتراكه **ولا اختلال في معنى المشترك مع وجود القرينة والاجمال**

قد يقصد من اللفظ حاصله انه جواب عن احتجاج النفاة لوقوع الاشتراك تقريره انه لو كان الاشتراك لاختل الغرض من الوضع وهو الافادة والاستفادة فانهما لا يحصلان عند اطلاق المشترك فان معناه غير متعين عند المخاطب والقرائن في حيز الخفاء فاجاب عنه بانا لا نسلم اختلال الغرض من الوضع وعدم حصول المراد مع الاشتراك فانا نعرف المراد بالقرائن تفصيلا ولو سلمنا ان المراد لا يعرف بالتفصيل فقد يكون الاجمال ايضا مقصودا كما في اسماء الاجناس لمصالح شتى كاختبار فهم المخاطب واخفاء المطلوب عن الغير فان قلت لو كان القرينة سببا للتفهيم والتفهم فمجرد القرينة كافية ولا حاجة الى اللفظ المقرون

بها للزوم التطويل بلا طائل فقولك رأيت باكية يغني عن رأيت عينا باكية قلت انما يصح ذلك في بعض
الامثلة واما في البعض الآخر كرأيت الصفراء في مقام بيان رأيت العين الصفراء فلا يكون
نفس القرينة كافية والتطويل انما يلزم لو كانت القرينة لفظية غير مفيدة لمعنى آخر اما اذا كانت
عقلية او لفظية مفيدة لمعنى آخر كما في الآية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا
تطويل (وفي القرآن) عطف على قوله وفي اللغة يعني كما ان الاشتراك واقع في اللغة كذا واقع في القرآن
ايضا كقوله تعالى ثلثة قروء فالقرء كما عرفت مشترك بين الطهر والحيض وقوله تعالى والليل اذا عسعس
فعسعس مشترك بين اقبل وادبر (والاستعداد للامتثال) اي لامتثال المامور به فائدة
في وقوع الاشتراك حاصله ان النفاة لوقوع الاشتراك في القرآن احتجوا بان الغرض من تنزيل الكتاب
ليس الا موعظة الناس وتعليمهم الاحكام الشرعية وذلك لا يحصل الا بفهم المعنى المراد من اللفظ والاشتراك
ان وقع فيه فاما مبيّنا او غير مبيّن فان كان مبيّنا لزم التطويل بلا طائل لامكان بيانه بلفظ مفرد غير محتاج
الى ذلك وان كان غير مبيّن فلا يفيد الغرض من التنزيل واجيب عنه اولا بانا نختار انه مبيّن وتعلق
بالتطويل وعدم الفائدة مما لا يعبأ به ضرورة ان ذكر الشيء مجملا ثم تفصيلا اوقع في النفس واذاع بين
الادباء وثانيا بان نختار انه غير مبيّن وننقض بعدم الفائدة غير مسلّم لما عرفت من ان الاجمال
قد يقصد ولان الفائدة فيه الاستعداد والتهيؤ لامتثال المامور به فان المكلّف اذا سمع ان الشارع
بيّن حكما من الاحكام باللفظ المشترك علم ان الشارع اراد معنى من معانيه لعدم صدور العبث منه فيستعد
ويعزم على تحصيله ويجتهد فيه للامتثال هذا هو الفائدة في وقوع الاشتراك كما بيّنه المصنف رحمه الله (والترادف
واقع في اللغة على الاصح) كاسد وسبع لوضعهما للحيوان المفترس على ما نقل (ويجوز تبادلهما) بان
يقام لفظ مرادف مقام لفظ آخر قياما مناسبا للمقام ومثل هذا لا يليق الا بالعالم بعلوم العربية ومواقع
الالفاظ لجواز صلى عليه ومررت بصاحب زيد وعدم جواز دعا عليه ومررت بذي زيد بدلهما مع ان الصلوة بمعنى
الدعاء وذا بمعنى الصاحب قال في الحاشية اي وقوع كل من المترادفين مكان الآخر فرّعوا على هذا جواز نقل
الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعالم بعلوم العربية ومواقع الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يقال مررت بصاحب
زيد ولا يقال مررت بذي زيد مع ان ذا بمعنى صاحب لا يخفى عليك ان النقل بالمعنى ليس متفرعا على جواز التبادل
فقط بل هو مجمع عليه ايضا كما سياتي ان شاء الله تعالى (ولا) يدخل (اي اكثر) حاصله دفع دخل مقدر تقريره

لو جاز وقوع المرادف مقام المرادف الآخر لجاز ان يقع في تحريمة الصلوة موضع الله اكبر خدائي اكبر وتقرير الجواب
ان فيه اختلاط اللغتين لان لفظ خدا عجمي والله عربي واختلاط ممنوع مع ان العبادات توقيفية فلا يجوز فيها
التناول مطلقا سواء كان بحسب اللغة او غيرها بدون اذن الشارع فلا يجوز مقام الله اكبر الله اعظم القياس كونه
عربيا ويفيد اي الترادف التوسعة والتزيين جواب عن قولهم لو وقع الترادف لكان بلا فائدة
بان الترادف يفيد التوسعة في التعبير عن المقصود باي لفظ شاء سيما في القافية والوزن ويفيد التزيين في الكلام
كالتسجيع وغيره نحو ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو لم يكن فات بمعنى مضى لما حصل التسجيع بلفظ مضى مكان
فات وغير ذلك كما نقل ان رجلا من ندماء السلطان لا يخرج عنه الراء والسلطان لم يكن مطلعا عليه فاراد بعض
ندمائه حسدا لذلك الرجل ان يفضحه بحضرة السلطان ويطلعه على ان الرجل غير قادر على اخراج الراء من مخرجه
فكان ينتظر الوقت المناسب فبينما ذات يوم امر السلطان لذلك الرجل بحفر بئر في نصف رمضان فقال ذلك
البعض للرجل قل الخادم امر الامير ان يحفر البئر في خمسة عشر من شهر رمضان فقال الرجل دفعة في الوقت حكم
الحاكم ان يقلب القليب في منتصف الصيام فبهت ذلك البعض ولو لم يكن الترادف لفات هذه الفائدة
ويلزم العسر الشديد والمذلة والاهانة بحضرة السلطان ويفيد تثنية العلامة جواب عن قولهم لو وقع
الترادف لزم تعريف المعرف لان وضع اللفظ للتعريف المعنى وهو يحصل بلفظ واحد فوضع لفظ آخر لتعريفه
تعريف المعرف وهو عبث والجواب ان اللفظ ليس معرفا للمعنى بل علامة له فبالترادف يحصل علامتان او اكثر
ليعرف المعنى بها على سبيل البدلية وهو فائدة اخرى لوقوع الترادف وليس منه اي من الترادف الحد
والتابع زعم قوم ترادف الحد والمحدود وقالوا ليس الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وظن آخرون ان
التابع نحو حسن بسن وعطشان بطشان من قبيل المترادفين فاشار الى فساد زعمهم بان الحد والتابع
ليسا من الترادف اما الحد فلدلالته على صور مفصلة متعددة والمحدود يدل على صورة مجملة واحدة
واما التابع فلا يدل على شيء من معاني المتبوع لانه مهمل اذ لو ذكر منفردا بغير متبوع لا يدل على معنى **فصل الحقيقة**
لغة على فعيلة من الحق الثابت المقابل للباطل او المثبت لان فعيلا تارة يكون بمعنى فاعل كعليم وقدير وتارة
يكون بمعنى مفعول كجريح وقتيل قيل والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة
واصطلاحا لفظ مستعمل في الوضع الاول في الحاشية اي بالفصل من الخطأ ولفظ في للسببية كقولهم ان
امرأة دخلت النار في هرة وكقولهم يجب في الوضوء النية والتبادر سببية القرينة فخرج المجاز الذي له حقيقة

فانه وان كان مستعملا بالفعل من لافظه بسبب وضع اول لكن بسبب هذا الاستعمال بعينه واخرجه المحقق الشريف بأخذ
قيد الحيثية اي من حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا من لافظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الغير
بحقيقته وقولنا بالفعل لاخراجه بعد تلفظ لافظه بحقيقته انتهى وانما الداعي الى جعل في للسببية سواء انه لولا ذلك فلا بد
من ان يراد بالوضع الموضوع له من ازدياد قيد في اصطلاح التخاطب او زيادة قيد الحيثية والا اختل التعريف بالصلوة
اذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبته معناها الشرعي فانها مجاز قطعا ويصدق عليه لفظ مستعمل فيما وضع له كذا قيل
والمجاز مصدر ميمي او مفعل من جاز الشيء اذا تجاوز وفي الاصطلاح لفظ مستعمل في غيره اي غير الوضع الاول كما علم
في الحد والعلاقة وهي المناسبة الحاصلة بين المعنى المجازي والحقيقي بها يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي والا لكان
استعماله في المعنى المجازي اما بوضع جديد او غير مفيد وارادة المعنى الاعم الشامل للمجاز الصحيح وغير الصحيح من العلاقة كما وقع
عن بعض الشراح لا تخلو عن بعد لان استعمال لفظ الابن في الاب او بالعكس لعلاقة بينهما وان كان مجازا لكنه
غير صحيح ولعدم تعلق الغرض به غير مبحوث عنه ولا شيء منهما اي من الحقيقة والمجاز قبله اي قبل
الاستعمال يعني اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا لاعتبار قيد الاستعمال في الحد وقد
حصرت اي العلاقة المصححة للتجوز في خمسة وعشرين ونقل عن منهاج البيضاوي اثنا عشر وعن الآمدي
خمسة وتبعه الحاجبي ايضا وقيل اربعة ورده البعض الى اثنين وهما الاتصال صورة ومعنى وافاد المصنف في كتابه
مشيرا الى ان في المتن الحصر في هذا العدد للقضايا وهذا التفصيل الاول اطلاق السبب على المسبب كالمطر للنبات الثاني عكسه
كالاثم للخمر كما قال الشاعر شربت الاثم حتى زال عقلي الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه
كالوجه للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء شعر قوم
اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار السابع المشابه للمشابه كالاسد للشجاع الثامن
المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة التاسع عكسه كالمشفر للشفة العاشر الخاص للعام كزيد للعلماء الحادي عشر
عكسه كعكسه الثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية اي اهلها الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا و
طلاع الثنايا الرابع عشر المجاور للمجاور كجري الميزاب للماء الخامس عشر تسمية الشيء بما يؤول اليه كتسمية العصير
خمرا السادس عشر تسميته بما كان عليه نحو قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم السابع عشر المحل للحال كالمجلس للحضارة
نحو قوله تعالى فليدع ناديه الثامن عشر عكسه كعكسه التاسع عشر الآلة لذيها نحو اللسان للذكر العشرون البدل
للمبدل له كالدم للدية الحادي والعشرون النكرة المثبتة للعموم نحو قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس الثاني والعشرون المعرف

بالالام الواحد منكر مثل ادخلوا الباب اى بابا للقلاع عن السلف الثالث والعشرون الحذف نحو قوله تعالى يبين الله
لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا الرابع والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شئ الخامس والعشرون الضد للضد كاستعارة
عدم الشئ لوجوده بجامع عدم النفع نحو جزاء سيئة سيئة مثلها وقولنا للجبان اسد وتكفى اى العلاقة
عن نقله اى نقل المجاز والحاصل ان وجود العلاقة فى كلام العرب كاف فى تحقق المجاز ولا حاجة
الى نقلهم ان هذا اللفظ فى هذا المعنى مثلا مجاز والاكتفى بالنقل بدون الاحتياج الى العلاقة ولذا لو المجازات
ايضا كالحقائق وقال البعض باشتراط النقل فى تحقق المجاز واستعمالهم المجازات المتعددة بدون استماع
والتوقف على نقلهم لضعفه واحتجاجهم بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعمال النخلة فى طويل غير
الانسان مجازا للمشابهة والاب للابن للسببية وبالعكس للمسببية والشبكة للصيد وبالعكس
للمجاورة واللازم لطرق فالملزوم مثلا مجاب بان العلاقة مقتضية للصحة وتخلفها عن الصحة انما هى
المقتضى على صيغة المفعول لمانع مخصوص غير قادح فيما قلنا من كفاية العلاقة عن نقل المجاز بجواز نصهم
يمنع ذلك لبعده عن الطبع مثلا ولان عدم المانع ليس جزء المقتضى ونقل عن صدر الشريعة انما لم يجز نخلة
لطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى اخص الاوصاف فيما له فرد اخص اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد وقال المحقق القونوى فى السكتة اعتراضا على عليتين الصواب الجواب بان يقال ان المقتضى مع علوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ماثبت الرخصة فيه ثم قال بعد التحقيق فالاستقراء
فى كلام العرب لم يحصل منه الرخصة فى مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة انتهى محصل
كلامه فتدبر ثم اعلم ان لمعرفة المجاز والحقيقة طرقا الاول تنصيص اهل اللغة بان استعمال اللفظ فى المعنى
الفلانى ليس فى المعنى الموضوع له علامة المجاز وعكسه علامة الحقيقة والثانى تبادر غير المعنى المراد من اللفظ علامة
للمجاز كما ان التبادر للمعنى المراد علامة الحقيقة والتبادر لغة مطلق الاستباق من الغير بالاضافة الى الغير و
اصطلاحا فقد نقل الى الاستباق الخاص هو سبق المعنى من المعانى الى الذهن وهو وضعى واطلاقى فالوضعى هو
تبادر المعنى من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان ههنا قرينة لم يلتفت اليها مع اما لا والاطلاقى هو تبادر المعنى
من القرينة كالشهرة والشيوع فى الفرد الشايع والمراد ههنا هو الوضعى وهو حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق
العلماء واطباق اهل اللسان والاستقراء القطعى مضافا الى البرهان العقلى وهو ان المعانى بالنسبة الى الالفاظ
متساوية فالداعى الى سبق معنى دون معنى اما قرينة وهى حسبما فرض فقدها واما الوضع وهو المطلوب

وانلم يكن شيء منها فارادة معنى دون غيره ترجيح بلا مرجح فثبت ان التبادر معلول الوضع يحصل من العلم به العلم به واعترض عليه بتبادر المجاز المشهور فلا يبقى التبادر علامة الحقيقة واجيب بان هذا التبادر ليس من حيثية نفس اللفظ بلا قرينة بل بها وان كانت القرينة هي الشهرة وبالجملة ان الظن الحاصل من التتبع التام كاف في هذا الفن كما في المسائل الفقهية فاعتقاد كون اللفظ حقيقة في معنى مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر و ان كان مثل هذا لو توقع نادرا فان قلت تبادر المعنى موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور فكيف يكون التبادر علامة الحقيقة يجاب بان المراد بالتبادر هو تبادر العالم الجاهل ولا يرد ان الدور باق في الشخص الواحد لان الشخص الواحد اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فلا محذور لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي وبالعكس كما في العوام من اهل اللسان وفي هذا المقام ابحاث طويلة الاذيال لا يتحملها المختصر والثالث صحة السلب علامة المجاز كما ان عدمها علامة الحقيقة واليه اشار بقوله و

قد يعرف المجاز بالسلب اي بسلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال كما تقول اطلاق الحمار على البليد مجاز لان جميع المعاني الحقيقية للحمار مسلوبة عن البليد لصحة ان تقول البليد ليس بحمار فعلمنا انه مجاز واذا لم يجز سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال فهو حقيقة كما تقول اطلاق الرجل على البليد ليس مجازا بل حقيقة لعدم سلب المعاني الحقيقية للرجل عن البليد فعلمنا انه حقيقة فيه ثم ان المعتبر صحة السلب في اصطلاح التخاطب اذ كونها في اصطلاح لا يوجب كون اللفظ مجازا في اصطلاح آخر واعتبر البعض قيد في نفس الامر ايضا ليخرج قولهم للبليد ليس بانسان فان السلب فيه ليس نفسا امريا وهو لا حاجة الى هذا الاعتبار لان المراد بالسلب السلب حقيقة والسلب في قولهم البليد ليس بانسان ليس حقيقة ثم الدليل على كون صحة السلب وعدمه علامة الحقيقة والمجاز هو اجماع العلماء واهل اللسان والاستقراء التام والدليل العقلي تقريره على ما في الضوابط انه لو لم يكن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه بمجرد هذا الفرض لعدم تحققه لا يحتاج الى الدليل فتامل فيه ثم ان صحة السلب و عدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال ليس في ونحو ذلك لاستهجان العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح ان يقال في هذا المقام في ادمن ولكنه على الظاهر خارج عن صحة السلب و

کلاد و ما دفع دخل مقدر تقريره ان سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال علامة المجاز لان سلب البعض لا يحقق المجازية لاحتمال ان يكون اللفظ مشتركا وفي الاشتراك يسلب بعض معانيه عن البعض

فاذن سلب جميع المعاني الحقيقية موقوف على مجازية المستعمل فيه والا لا يسلب الجميع منه ومجازية المستعمل فيه
موقوف على السلب المذكور فيكون السلب موقوفا على نفسه هذا هو الدور على تقدير كون صحة السلب علامة المجاز واما
تقرير الدور على تقدير كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة فهكذا عدم صحة السلب موقوف على كون المستعمل فيه حقيقة و
كون المستعمل فيه حقيقة موقوف على عدم صحة السلب فالدور دائر على كلا الاحتمالين واجيب عنه بوجوه شتى ذكر في
محله فيه ما يوجب الاملال فاقتصرنا على الجوابين اللذين اجاب بهما المحقق القوانين لكونهما اوجه الاجوبة وتقريرهما ان
المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية
بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان
تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فقولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق
الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل
ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبه يظهر الجواب عن عدم
صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي تقريره ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا يصح
سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى
حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على
العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور واعترض عليه محقق الضوابط بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة
للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلازمه اثبات
المجازية في الجملة ولا يفي ذلك لوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى
موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك الى آخر ما افاده ولا يخفى عليك ان غرض المجيب ان صحة سلب
المعنى الحقيقي عن المورد يعرف مجازيته بالنسبة الى المعنى المسلوب ويعلم ايضا ان المورد بالنسبة الى المسلوب
غير موضوع له اللفظ فهذا السلب ينفي وضع اللفظ ايضا عن المورد بالنسبة الى المسلوب وغرض باب العلائم
ايضا يحصل في الجملة فتامل ثم اعترض على قول المجيب عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنا
حقيقيا بالنسبة الى ما لا يصح سلبه عنه هكذا ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب
اقول قد علمنا حقيقة المعنى المسلوب والاحتياج الى عدم صحة السلب انما هو لمعرفة ان ما لا يصح السلب عنه حقيقة

بالنسبة اليه فتدبر واما الجواب الثاني عن اصل ايراد الدور ان المراد بصحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ونشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها لكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خارج من المعنى الحقيقي للماء ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمها هذا ايضا لا يستلزم الدور واعترض عليه محقق الضوابط بان الشك في المصداق على قسمين اما يسرى الى الشك في المفهوم والموضوع له كما لو شككنا في كون المذى حدثا لاجمال معنى الحدث و اما لا يسرى كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول فحاله حال الشك في المفهوم من جهة لزوم الدور لفرض ان اجمال المصداق ناش عن اجمال المفهوم اقول هب ان الشك في ان المبحوث عنه هل داخل في افراد المعنى الحقيقي للفظ ام لا كما انا نعلم للحدث معنى حقيقيا ذا افراد وشككنا في دخول المذى في افراد ذلك المعنى فنختبر بان نسلب المعنى الحقيقي للحدث عن المذى فان لم يصح السلب علمنا انه حقيقة في المذى مثلا فكون مثل هذا الشك في نفس مفهوم اللفظ بالنسبة الى بعض افراده لا يوجب دورا كما لا يخفى فتدبر

الرابع من طرق معرفة المجاز ما اشار اليه بقوله ولعدم اطراده اى اللفظ المستعمل والحاصل ان المجاز يعرف بعدم اطراد اللفظ في جميع الاستعمالات بان يستعمل اللفظ في موضع لوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك اللفظ في موضع آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ايضا كما يقال اسئل القرية لسؤال اهلها على طريق المجاز بالحذف ولا يقال اسئل البساط لسؤال اهله مع ان له ايضا اهلا كما للقرية فعرفنا ان نسبة السؤال الى القرية مجاز والا لاطرد في جميع الاستعمالات واعترض على كون عدم الاطراد علامة المجاز بان الفاضل والسخي موضوعان لذات من ثبت له الفضل والسخا حقيقيان فيهما مع انهما لا يطردان لعدم اطلاقهما على الله تعالى مع وجود الفضل والسخا فيه تعالى فلا يقال له تعالى انه فاضل سخي وكذا لفظ القارورة موضوع لما يستقر فيه الشئ ولا يطلق على غير الزجاجة من الدن والكوز مع استقرار الشئ فيهما ايضا فكيف يكون عدم الاطراد علامة المجاز مع وجود ذلك التخلف والجواب ما ذكره العضدي ان عدم الاطراد يعرف بالنقل او الاستقراء ونحو ذلك فلما وجدنا عدم اطلاقهم الفاضل والسخي على الله تعالى عرفنا انهما ليسا موضوعين لذات من ثبت له الفضل والسخا مطلقا بل موضوعان لها مع قيد آخر لا يوجد في الله تعالى وهو من شانه الجهل والبخل فالفاضل لمن ثبت له الفضل ومن شانه الجهل ايضا وكذا السخي لمن ثبت له السخاء ومن شانه البخل ايضا فلا يشمل الله بمعناه الحقيقي و

كذا القارورة ليس وضعه لكل ما يستقر فيه الشيء بل مقابل له مع كونه من الزجاج وقبل نقله من المعنى الاول
الى الثاني والاطراد اقول لا بد للنقل دليل من كلام اهل اللغة الا ان يقع بالاحتمال وهو كاف لنقض الاستدلال و
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقال محقق القوانين اعلى الله مقامه في اعلى عليين والتحقيق ان يقال ان
اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من انواعه
فلا ريب ان المجاز يحصر فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد
عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار مناسبة ظاهرة
معتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انضمام الرخصة فيها لوجود المانع كما
نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان
وغير ذلك انتهى ولا عكس لهذه العلامة بانه لو كان عدم الاطراد في اللفظ لكان مجازا ولم يكن عدم الاطراد بل
يكون الاطراد فهو حقيقة وليس كذلك لوجود الاطراد مع المجاز وانتفاء الحقيقة كالاسد للشجاع مجاز وهو مطرد فيه
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في كون الاطراد وعدمه علامة المجاز والحقيقة على اقوال ثالثها التفصيل
وهو ان عدم الاطراد علامة المجاز والاطراد ليس علامة الحقيقة واختاره المصنف وقال محقق القوانين محصله
ان الاطراد علامة الحقيقة واطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة بسبب ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة وهو
المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع فبهذا
يظهر ضعف ما قال المصنف وبالعكس وكلام محقق الضوابط ناص على ان عدم الاطراد ايضا ليس علامة المجاز
لوجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز نعم الاطراد كاشف عن
التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه بمعنى ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر
الغالبي وهكذا في العكس وبهذا الاطراد الغالبي يستدل في باب عموم الجمع المحلى باللام وغيره انتهى محصل كلامه
اعلى الله مقامه ثم اختلفوا في وقوعه في القرآن والحديث منعه ابو بكر بن داود الاصفهاني من الظاهرية
والحق وقوع المجاز فيهما اشار الى وقوعه في القرآن بقوله ره وقوع المجاز في القرآن كثير كقوله تعالى واسئل القرية
وجاء ربك وغير ذلك من الآيات الكثيرة بل وقوعه مطلقا مما لا يصلح النزاع والمنازع طبعه شديد الاعوجاج
لا يستاهل العلاج وما قيل لو وقع الالتباس في المجاز وهو غير مناسب لكلام الشارع فمدفوع بالقرينة اذ لا التبا
سا وكذا قولنا البليد حمار وليس بحمار باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي فلا يرد انه كذب يصدق نقيضه فان

والصوم والزكوة والحج في المعاني الاصطلاحية التي ذكرنا قبيل هذا وانما النزاع في ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني
المذكورة هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بلا قرينة فتكون حقائق شرعية او غلب
استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع والشارع استعملها في تلك المعاني بطريق المجاز بمعونة
القرائن ثم تكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وثمرة النزاع انما تظهر لو وقع لفظ من تلك الالفاظ مجردة عن
القرائن في كلام الشارع فيحمل على المعاني الاصطلاحية بناء على المذهب الاول وعلى المعاني اللغوية بناء على المذهب
الثاني واما لو وقعت في كلام اهل الشرع فلا خلاف في انه يراد منها المعاني الشرعية الاصطلاحية لا غير ولكل من المذهب
الاول والثاني حجج على مختاره ذكرها المفصل لوجب طولا والترجيح لاحد الجانبين بحيث لا يبقى فيه ريب مشكل لكن المراد بالالفاظ
الواردة في الكتاب والسنة التي كثر استعمالها في المعنى الشرعي بالنسبة الى المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي سواء استعملها الشارع
فيه بطريق الحقيقة او المجاز كما يدل عليه استعمالهم اياها في ذلك المعنى من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى الآن واما جعل الالفاظ المذكورة
حقيقة في ذلك المعنى كما وقع عن بعض المحققين فثبوته مشكل لان اكثرية استعمالها فيه بالنسبة الى المعنى اللغوي لا يعين ان
الشارع جعلها حقيقة في المعنى الشرعي او مجازا لعموم الاكثرية استعمالا لو يدي مراد الشارع ويكشف عنه والظاهر عند المصنف
ثبوتها اي ثبوت الحقائق الشرعية للتبادر فانا نعلم بالاستقراء في موارد الاستعمال ان لفظ الصلوة والزكوة والحج
متى تطلق وتستعمل في كلام الشارع يتبادر منها الى الفهم المعاني الشرعية بدون القرينة وهذا لا يحصل الا بتعرف من
الشارع ونقله الالفاظ المذكورة الى المعاني الشرعية وهو المعنى بالحقائق الشرعية وفيه ما فيه اشارة الى ان المراد بالتبادر
ان تبادر المعاني عند سماعها من اهل الشرع فسلم لكنه ليس محل النزاع وان تبادرها من الشارع فممنوع لجواز استعماله
تلك الالفاظ في المعاني الشرعية لمناسبة واقعة بينها وبين المعاني اللغوية من دون وضع مغن عن القرينة قال الشارح
مولوي حمد الله مجيبا عن هذا النظر اقول لعل الفرق بين المقامين مكابرة فانا لا نجد تفرقة بين كلام
الشارع وكلام المتشرعة فانا نجد بالاستقراء كلما وقع هذه الالفاظ في كلام الشارع لا يتسارع الذهن الا الى المعاني الشرعية
بلا توقف على القرينة والبيان المشهرة انتهى اقول هذا الكلام منه قد وقع فلتة من غير تدبر والا لم يتحير بمثل ذلك لانك
قد عرفت ان النزاع في ان الالفاظ المذكورة التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية هل بطريق الحقيقة او المجاز ولم
يثبت احدهما لتعارض الادلة من الجانبين وتسارع الذهن منها الى المعنى الشرعي بلا قرينة انما هو في اصطلاح اهل
الشرع ولا نزاع فيه فان الالفاظ في ذلك الاصطلاح قد صارت حقائق في المعنى الشرعي وانما النزاع فيما
عرفت فمحل النظر المشار اليه بقوله فيه ما فيه هو انه ان كان المراد بالتبادر عند اهل الشرع فمسلم ولا نزاع فيه وان كان

المراد والتبادر عند الشارع فلا تم المجاز استعمال الالفاظ في المعنى الشرعي بطريق المجاز للمناسبة الواقعة بين المعنى الشرعي و اللغوي فكلامه بعدم التفرقة بين الكلامين مما لا دخل له في دفع هذا النظر بل بمعزل عن البحث فتدبر ولا يلزم عدم عربية القرآن جواب عن النافين للحقيقة الشرعية تقريره احتجاجهم انه لو كانت الالفاظ حقائق شرعية لكانت غير عربية لان العرب لم يضعوها للمعنى الشرعي بل لم يستعملوها اصلا والقرآن مشتمل عليها كالصلوة والصوم والحج فلا يكون القرآن عربيا مع انه عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتقرير الجواب ان الشارع قد جعلها حقائق شرعية في المعنى الشرعي ومجازات لغوية فيه باعتبار المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية لوجود العلاقة وان لم يصرح العرب باحادها اذ النقل في احادها غير مشروط كما مر فلا يلزم عدم عربية القرآن على ان اشتمال الكلام الطويل العربي على اللفظ الغير العربي لا يخرجه عن العربية كما قد يقع في القصائد والاشعار وما قال الشارح رحمه الله من ان اعتراف المجاز لوجود نوع العلاقة الذي يجيزه اهل اللغة رجوع من القول باثبات الحقيقة الشرعية الى القول بالمجاز اللغوي محل بحث لاختلاف الاعتبار لان تلك الالفاظ باعتبارها في المعنى الشرعي حقائق شرعية وباعتبارها في المعنى اللغوي تكون في المعنى الشرعي مجازات لغوية لوجود العلاقة فمن اين جاء الرجوع من الحقيقة الشرعية الى المجاز اللغوي فتامل ثم ههنا اجوبة اخرى ان نطول الكلام بذكرها وفيه اي في القرآن المعرب فكما لا يخرج القرآن عن العربية لوجود المعرب كذا لا يخرج لوجود الحقيقة الشرعية فان المراد بالعربية كونه عربي الاسلوب فكون لسان الغير فيه لا يقدح فيه والمعرب اسم جنس وضعه غير العرب ثم استعمله العرب على ذلك الوضع وتصرف فيه في الجملة على حسب تحاوره بادخال اللام والاضافة لظهور المعربية كمشكوة وسجيل قيل الاول هندي او حبشي والثاني عجمي وكذا استبرق وقسطاس وتصرفوا فيه بادخال اللام والاضافة والقول بانها من باب توافق اللغتين كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله فلا يقدح فيما هو الظاهر بهذا ظهر ضعف من خالف في وقوع المعرب في اللغة دون ابراهيم فانه علم ليس اسم جنس فلا يكون معربا فما نقل من استدلال العلامة والحاجبي على وقوع المعرب في القرآن بوقوع ابراهيم فيه لاتفاق النحاة على منع صرفه للعلمية والعجمة ليس كما ينبغي لانك قد عرفت ليس بمعرب بل علم وبه لا يتصرف فيه لكون الاعلام مصونة عن التصرفات فتامل **فصل** الواو العاطفة لا الحالية فانها للمعية اتفاقا لمطلق الجمع اي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في التحقق سواء كان احدهما مؤخرا والآخر مقدما او بالعكس كما يشعر اليه قيد الاطلاق لنص النحويين وادعى ابو علي اجماع اهل اللغة على كونها لمطلق الجمع ونقله السيرافي والسهيلي والفارسي ايضا وذكر

کلام بر شارح رحمه الله

سیبویه فی خمسة عشر موضعا من کتابه وقیل فی سبعة عشر موضعا وقولهم بالجر عطف علی النص ای ولقول النحویین
انها ای الواو فی الاسماء المختلفة فی الذکر کالمتفقة ای کواو الجمع فی الاسماء المتفقة والحاصل انهم قالوا واو
العطف فی ضرب زید وعمرو وبکر بمنزلة الواو التی فی قولنا زید وعمرو وبکر ضاربون فکما ان واو ضاربون تدل علی
الجمع لا ترتیب فیه کذا واو العطف فی ضرب زید وعمرو وبکر ایضا للجمع لا ترتیب فیه وقالوا ایضا الواو العاطفة تکون
بدل واو الجمع فی الاسماء المختلفة التی لا یمکن جمعها وورودها بالجر عطف علی النص ای ولورود الواو فی
باب التفاعل یقال تضارب زید وعمرو ومعناه انهما اشترکا فی الضرب بان وقع الضرب منهما معا لان التفاعل یدل
علی حصول الفعل من الجانبین معا فهذا المعنی لا ترتیب فیه فلو کان الواو للترتیب لما ورد فی التفاعل والحال انه یستعمل فیه
ولقدح فی هذا الدلیل قول ابن عصفور فی الایضاح ان الواو للترتیب لو صدر الفعل من واحد واما نحو تخاصم زید وعمرو
فی ان واوه للترتیب فتامل قوله ولمجیء الواو مع القبلیة یقال جاء زید وعمرو قبله فلو کان للترتیب لزم التناقض
لان الواو تدل علی مجیء عمرو بعد زید وقبله یدل علی مجیئه قبل زید قوله ولمجیء الواو مع البعدیة ایضا یقال جاء زید و
عمرو بعده فلو کان للترتیب لزم التکرار بلا فائدة لان مقتضی الترتیب فی جاء زید وعمرو هو مجیء عمرو بعد زید فزیادة
بعده بلا فائدة وصدقها ای الواو مع ارادة المعیة حاصله انه اذا جاء زید وعمرو فی وقت واحد یجوز
ویصدق ان یقال جاء زید وعمرو باتفاق اهل العربیة فلو کانت الواو للترتیب لما صح اذ ح یفید القول المذکور مجیء
عمرو بعد زید فیفقد المعیة وقد خدش الحاجبی فی الادلة المذکورة بان استعمال الواو فیها لغیر الترتیب مجاز وان کانت
حقیقة فی الترتیب وان کان فی الامثلة ایضا حقیقة لزم الاشتراک والمجاز خیر منه فلا ینتهض شیء من الادلة المذکورة
حجة واجیب بان استعمال الواو حقیقة فی الترتیب ومجازا فی غیره لیس اولی من جعلها حقیقة فی القدر المشترک بینهما لان
المجاز خلاف الاصل لکون الاصل فی الاستعمال الحقیقة قال وسؤالهم بالجر ای لسؤال الصحابة النبی صلعم بایهما نبدأ توضیحه
انه لما نزل قوله تعالی ان الصفا والمروة من شعائر الله الایة فسئلوا النبی صلعم وقالوا یا رسول الله صلعم بایهما نبدء بالصفا
ام بالمروة فاجاب ابدؤا بما بدأ الله به فهذا یدل علی ان الواو لیس للترتیب فلو کانت للترتیب لما سئلوا
ذلک لکونهم من اهل اللسان عارفین مواقع الاستعمالات والمحاورات والمعارضة بان جواب النبی صلعم بالبدأة بالصفا یدل
علی فهمه الترتیب من الواو مدفوعة بانه صلعم لیس فهم الترتیب من الواو بل بالوحی الالهی وکذا لا تصح المعارضة بان الواو
لو کانت لمطلق الجمع لفهموه من قوله تعالی لکونهم من اهل اللسان ولم یسئلوه بل کان علیهم العمل حسب فهمهم لان مطلق الجمع یحتمل
وجوها متعددة فسئلوهم لرفع الاحتمال وتعیین المراد وقد یستدل علی المطلوب بوجوه اخری غیر الوجوه المذکورة

ترکنا ها مخافة التطويل واستفادة الجمع من جوهر اللفظ مدفوع باحتمال الاضراب جواب عن احتجاج القائلين
بالترتيب كالكسائي وبعض الفقهاء والفراء وثعلب والربعي وابن درستويه وقطرب وابي عمرو الزاهد وابي جعفر الدينوري
حيث قالوا ان الجمع مستفاد من جوهر اللفظ اي من نفس قولنا قام زيد عمرو بدون الواو فانه يدل على ان زيدا وعمروا
مشاركان في القيام فلو كان الواو لمطلق الجمع لكان ذكرها تاكيدا والتاسيس اولى من التاكيد واجاب بان استفادة الجمع
من جوهر اللفظ يدفعه احتمال الاضراب فان في قولك قام زيد عمرو يحتمل الاضراب عن زيد بان يكون عمرو بدل الغلط عن
زيد فذكر الواو فيهما يدفع هذا الاحتمال فتكون لرفع الاحتمال لا للتاكيد فثبت التاسيس ايضا وانكارهم اي الصحابة
على ابن عباس بتقديم العمرة معارض بامره اي بامر ابن عباس بها اي بتقديم العمرة وحاصله
انه جواب عن تمسك القائلين بالترتيب حيث قالوا ان ابن عباس رضي الله عنه امر الصحابة بتقديم العمرة على
الحج فانكروا عليه وقالوا ان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة وهو يدل على تقديم الحج على العمرة فهذا الانكار دال على
ان الواو للترتيب والا لما فهموا الترتيب من قوله تعالى لكونهم من اهل اللسان عارفين بمواضع استعمالات اللغة العربية
وتقرير الجواب ان انكارهم على ابن عباس رض معارض بامر ابن عباس لهم بتقديم العمرة فان انكاره رض يدل على ان الواو
ليس للترتيب والا لما فهم ابن عباس الترتيب من قوله تعالى لانه رض ايضا كان من اهل اللسان بل كان اعرف ممن انكروا
عليه باللغة العربية لقول النبي صلى الله عليه وسلم في حقه كنيف ملئ علما وايضا انكارهم عليه لا يدل على كون الواو للترتيب لجواز فهمهم
الجمع المطلق منها لكن لما كان الجمع محتملا لامور متعددة انكروا عليه ليتضح المراد ويزول احتمال التخيير بين الامور المتعددة
وهذا اي امر ابن عباس بتقديم العمرة ادل واظهر من دلالة انكارهم عليه لما عرفت فيه من احتمال التخيير
بين الامور وجلالة قدر ابن عباس رض ثم للقائلين بالجمع ادلة اخرى غير ما ذكره المصنف رد عليها اجوبة وقصد الاختصار
يمنع ذكرها ومنها اي الفاء لبيان معناها التعقيب وهو الدلالة على ان المعطوف بالفاء عقيب المعطوف عليه
وهو على نحوين معنوي كضرب زيد فعمرو اذا كان ضرب عمرو بعد ضرب زيد بلا مهلة وذكري وهو قد يكون
لعطف المفصل على المجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقد يكون لعطف الخاص على العام
لتعيين المكان نحو داري ببغداد فكرخ وهو اي التعقيب في كل شيء بحسبه اي بقدر ذلك الشيء كتزوجت
فولدت فان الولادة لا تحصل عقيب التزوج بلا انقضاء مدة الحمل واذا انقضت تلك المدة صح ان يقال
واما اذا انقضى اكثر من تلك المدة فلا يصح قول تزوجت فولدت واما قوله تعالى فيسحتكم اي يهلككم بعذاب
فللمبالغة في القرب جواب عن احتجاج من نفى التعقيب للفاء وتقريره ان الفاء في قوله تعالى لا تفتروا على الله

كذبا فيسحتكم بعذاب تدل على التراخي لان الافتراء انما يكون في دار الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في دار العقبى لا عقيب الافتراء بلا مهلة فثبت كون الفاء لغير التعقيب واجاب عنه بان الفاء في قوله تعالى استعمل في المبالغة في القرب مجازا لان امور الآخرة من الوعد والوعيد لما كانت واجبة التحقق لا يمكن تخلفها فكانها وقعت ولهذا اخبر سبحانه بالفاء بيانا للقرب بطريق المجاز كما في من قتل قتيلا فله سلبه والا لزم الاشتراك المرجوح منه وخلاف اجماع اهل اللغة وهو حجة فيه وذا القرآن ايضا نزل على لغتهم وجعل الشارح الحروفي قدس سره استعمال المجاز جوابا والمبالغة في القرب جوابا آخر وقال هذا هو الجواب الحقيق بالقبول ولذلك لم يتعرض المصنف ره للجواب الاول انتهى اقول ليس ههنا جوابان بل الجواب هو استعمال المجاز كما قرر لان المبالغة ايضا هي الاستعمال في غير المعنى الموضوع له فتكون مجازا فجعل المبالغة جوابا والمجاز جوابا آخر وجعل قول المصنف غير مورد للجواب الآخر غير مرضي كما لا يخفى وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها بأسنا اي اردنا كالاي اهلاكهم والتعقيب ذكري جواب عن تمسك الفراء تبعا للفراء على ان الفاء لا يفيد التعقيب وتقريره قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا يدل على عدم كون الفاء للتعقيب فان البأس بمعنى العذاب والاهلاك يتحقق بعد مجيء العذاب فيكون العذاب مقدما على الاهلاك المقدم على الفاء في الآية فكيف يكون للتعقيب فاجاب عنه بوجهين الاول ان معنى اهلكنا اردنا اهلاكها من باب التضمين والارادة مقدمة على العذاب ضرورة فيبقى التعقيب بحاله والثاني ان التعقيب في قوله تعالى فجاءها بأسنا ذكري من قبيل عطف المفصل على المجمل والباء يجيء لمعان كثيرة كالتعدية والالصاق والاستعانة وغيرها منها اي من المعاني المذكورة التبعيض ايضا كما ورد به اي بكونها للتبعيض النص الصحيح عن الباقر عم في تفسير قوله تعالى وامسحوا برؤسكم روي عن الصدوق رضي الله عنه بسند صحيح عن زرارة بن اعين قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضها ثم فسر رسول الله ص للناس فضيعوا الحديث هذه الرواية رواها المحدثون رضوان الله عليهم في اصولهم الثلثة الكافي والفقيه والتهذيب فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك اي مجيء الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه في الحاشية تعريض على العلامة حيث صرح

في التهذيب عدم مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام عليه السلام في هذه الرواية الصحيحة المشهورة التي اوردها المشايخ الثلثة في اصولهم المعروفة اعني الكافي والفقيه والتهذيب فان كان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجيب وان اطلع ورجح عليها كلام سيبويه فاعجب فكيف يتوهم عدم اطلاعه نور الله مرقده عليها وقد اوردها في الكتب الاستدلالية كمنتهى المطلب وغيره فانه احتج بها مستدلا بها على وجوب مسح بعض الرأس فكانه غفل عنها حال تأليف التهذيب فان السهو كالطبيعة الثانية للانسان انتهى وما اخذه الشارح مستدلا على ان كون الباء للتبعيض ليس بصافي كلام الامام عليه السلام مما لا يعبأ به فان قوله ع فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء وسؤال زرارة بن اعين من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس جوابه وتنزل به الكتاب وسوق الحديث هذا كله ناطق بصوت جهوري على كون الباء للتبعيض فمع ذلك الشك فيه من مثله بعيد جدا وتاويل قوله ع فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى احتمال ان يكون المفهوم في المسح المتعدي بالباء التبعيض للعرف القاري تلميع الشيء بالذهب المغشوش بل قبيح بالعقل السليم كلا وحاشا ولعل الداعي الى مثل تلك التمحلات كثرة مطالعة الوجوه الباردة لاهل الخلاف على مسلكهم وان هي الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء وقد بسطنا الكلام فيه اي في هذا المقام في مشرق الشمسين وهو كتاب للمؤلف ره ان شئت فطالعه فصل المشتق فرع و وافق الاصل باصول حروفه فان اعتبر بين المشتق والمشتق منه الموافقة في اصول الحروف مع الترتيب فهو المسمى بالاشتقاق الاصغر وهو الاشهر والمتبادر عند الاطلاق وان اعتبر بينهما الموافقة في اصول الحروف دون الترتيب كجذب وجبذ فهو المسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبر فيهما مناسبة الحروف في النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع اصول الحروف فهو الاشتقاق الاكبر والا فلا اشتقاق كالحبس والمنع ثم ان في الاشتقاق الاصغر لا بد من وجود معنى المشتق منه في المشتق اما مع زيادة كالضارب من الضرب او بدونها كالمقتل المصدر الميمي من القتل قال في الحاشية المتعلقة بقوله ووافق الاصل المراد الموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل اما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن يخرج الميمي ايضا والا لم نشترطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد انتهى ثم اعلم انه لا بد في الاشتقاق من التغير اي تغير كان ليتحقق الفرعية والاصلية والتغير مختلف فيحصل للمشتق انواع فاشار اليها بقوله وانواعه اي انواع المشتق خمسة عشر وفاقا للعلامة في النهاية والتهذيب والبيضاوي في المنهاج الاول منها المغايرة بين المشتق والمشتق منه بزيادة الحركة كنصر بفتح العين من النصر بسكونها والثاني زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب بكسر العين بزيادة الالف

والثالث زيادة الحرف والحركة معا نحو ضارب من الضرب لسكون العين بزيادة الالف والكسرة والرابع نقصان الحركة فقط نحو عدّ بالتشديد من العدد لبغيره والخامس نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف بنقصان الواو والسادس نقصان الحرف والحركة معا نحو عد من العدة بحذف التاء المعوضة من الواو وحركة الدال والسابع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى نحو كرم بضم العين من الكرم بفتحها فقد حذفت الفتحة وضمت العين والثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو عاذ بالتشديد من العدد بزيادة الالف وسكون الدال المدغمة والتاسع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى مع الحرف نحو ضرب من الضرب بحذف حركة الضاد وزيادة الهمزة المكسورة وكسر الراء والعاشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو بع من البيات بحذف الالف وزيادة حركة التاء البناء والحادي عشر نقصان الحرف وزيادة حرف نحو اديان من ديانة و الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من الخوف حذفت الواو وزيدت الالف وفتحت الفاء الثانية الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادتهما معا نحو ارم من الرمي حذفت الياء وفتحت الراء وزيدت الهمزة المكسورة مع كسرة الميم الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة حركة فقط نحو عد من الوعد حذفت الواو وفتحتها وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة الحرف فقط نحو كال بالادغام من الكلال حذفت الالف الواقع بين اللامين وحركة اللام المدغمة وزيدت الالف بعد الكاف واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي والاستقبال والحال او التلبس بالمبدأ بان يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ بل من الخارج او يراد بالمشتق القدر المشترك بين الماضي والحال بان يراد به مطلق صدور المبدأ من الذات حالا او ماضيا والقدر المشترك بين الحال والاستقبال بان يراد به مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا او استقبالا وعلى التقادير المذكورة اما ان يكون المبدأ من الحاليات كالضرب ونحوه او الملكيات كالقاري لو اريد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة والحال ايضا او الحرفة كما في اغلب صيغ الفعّال كالخياط والنجار ونحوهما ثم ان استعمال المشتق في كل من الماضي والمستقبل يتصور على النحو الاربع وفي الحال على نحوين وتعيين محل النزاع من تلك الاستعمالات لا يخلو عن اشكال لكن نحن نحرر موضع النزاع على ما في الشروح تخفيفا للمؤنة فنقول ان اطلاق المشتق على من يوجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب الآن حقيقة بالاتفاق واطلاقه على من سيوجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب في الاستقبال مجاز بالاتفاق واما اطلاق المشتق على من كان متصفا بمعنى المشتق منه في الماضي وليس متصفا بذلك المعنى في الحال كاطلاق الضارب على من ضرب في الماضي وليس بضارب في الحال فقد اختلفوا فيه فالبعض على ان اطلاق المشتق على من كان متصفا بالمعنى المشتق منه في الزمان الماضي حقيقة ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة والبعض على ان ذلك شرط في اطلاقه حقيقة

ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة وبعض على ان ذلك شرط في اطلاقه حقيقة وقيل ان كان
المشتق منه مما يمكن بقائه فيشترط بقائه وتوقف البعض والمصنف اختار الاول واليه اشار بقوله ولا يلزم بقاء
المعنى المشتق منه في صدقه اي صدق المشتق حقيقة منسوب على التميز اي على سبيل الحقيقة ويتفرع عليه
كراهة البول تحت الشجرة المثمرة من قبل وفي الحين ليست بمثمرة فيصدق عليها مثمرة بناء على هذا القول اذ هو اي
المشتق كالضارب موضوع لمن حصل له المعنى المشتق منه كالضرب والحاصل ان الضارب مثلا موضوع لشخص
حصل له الضرب سواء كان حصوله في الماضي او في الحال فيصدق الضارب على من ضرب في الماضي صدق الحقيقة لا المجاز
لا يخفى ما فيه من تطرق المنع في هذه الدعوى اذ فيه شائبة من المصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتدرب كما اشعر
اليه الحاشية ايضا ثم اعترض على هذا الدليل بان اكثرهم قد ادعوا الاجماع على كون المشتق حقيقة في الحال ولو كان المعنى
العام الشامل للماضي والحال حقيقة ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وبان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه
المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملون المشتق في الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم
جزما فارادة المعنى الاعم الشامل للماضي والحال مع ذلك الاستدلال تناقض في قولهم ولصدق المخبر و
المتكلم على من اخبر وتكلم حقيقة لا مجازا ولو اشترط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة لما صدق على احد انه مخبر او
متكلم لان مبدئهما من الاعراض السيالة لانهما الحروف وهي محال الاستقرار لها بل يتجدد واحد بعد واحد وينعدم
آخر بعد آخر وفيه ان المعتبر في المخبر والمتكلم تحقق المبدأ عرفا ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف
واحد منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او نسيانا بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان
وبالجملة اعتبار العرف في مثل ذلك المقام اجل وهم لا يقولون للشجرة كانت مثمرة من قبل والحين ليست بمثمرة انها مثمرة
وكذا على ما كان حامضا فصار حلوا لا يقال له حامض فعلى هذا اعتبار المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لا يخلو عن رجحان
بالاجماع المدعى ايضا ولزوم مجازيته المؤمن للنائم والغافل بالجر عطفا على الصدق والحاصل انه لو اشترط
بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا فانه في كلا الحالتين خال
عن التصديق وهو باطل بالاجماع على عدم خروج المؤمنية عن المؤمن حالة النوم والغفلة والتزام المجازية لغة يأباه
العقل السليم والفهم المستقيم وفيه ان ما حصل للمؤمن من التصديق وهو في النوم حاصل ايضا لبقائه في الخزانة وان لم يكن في
المدركة والعرف ايضا يحكم بالمؤمن في مثل هاتين الحالتين ببقاء التصديق والايمان فيه واستعماله بالجر بالعطف
على الصدق يعني ولاستعمال المشتق في الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال كما يقال زيد ضارب امس او الآن

وهذا والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والحاصل ان المشتق يستعمل في الازمنة الثلثة
والاول في الاستعمال الحقيقة واستعماله في الاستقبال مجاز بالاتفاق وبقي استعماله في الماضي والحال فيكون حقيقة فيهما وفيه ما لا
الدليل الاول على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ونفي الحالي لا يفيد جواب عن احتجاج القائلين باشتراط المبدء
في صدق المشتق حقيقة تقريره انه يصدق على من انقضى عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال وصحة السلب من علائم المجاز
فيكون صدق الضارب على من ضرب في الماضي مجازا لا حقيقة واجاب عنه بان النفي الحالي بانه ليس بضارب في الحال
لا يفيد لانه ان اردتم بالنفي المذكور ليس بضارب في احد من الازمنة الثلثة فممنوع وان اردتم ليس بضارب في الحال و
ان كان ضاربا في الماضي فمسلم لكن لا يضرنا اذ غاية ما يلزم منه هو صدق السلب في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة والسلب
الذي هو علامة المجاز هو السلب المطلق لا السلب في الجملة وفيه ما حققنا وسابقا من ان السلب علامة المجاز بالنسبة الى المعنى
المسلوب فمن ضرب في الماضي يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيكون الضارب مجازا بالنسبة الى الماضي وايضا قد
عرفت اجماعهم على كون المشتق حقيقة في الحال واجماعهم في مثل المقام حجة فلو كان في الماضي ايضا حقيقة لزم الاشتراك
المجاز خير منه ومنع اطلاق الكافر على من امن شرعي جواب عن قولهم لو لم يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق
حقيقة لزم صدق الكافر على من امن لكون الكفر فيه من في الماضي ثابتا فيصدق عليه كافر حقيقة وهو باطل بديهة و
الا يلزم كون اكابر الصحابة كفارا والجواب ان منع اطلاق الكافر على من آمن بطريق الشرع لا بحسب اللغة واما بحسبها فهو اول
البحث وفيه قد التزمت المنع الشرعي في اطلاق الكافر على المؤمن فما تقول في اطلاق الحامض على ما صار حلوا فان اطلاقه على
الحلو خلاف اجماعهم فانهم لا يطلقون الحامض الا على ما فيه الحموضة بالفعل فتامل وقيل قائله الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
قيل لا يخفى وجهه اي خروج اطلاق الكافر على من آمن بعد الكفر عن محل النزاع اذ هو اي محل النزاع ما اي المشتق
الذي لم يطرء على المحل اي على محل المشتق وصف وجودي منافي الاول اي الوصف الاول وفي المؤمن قد طرء
الوصف الوجودي الذي هو الايمان مناف للوصف الاول الذي هو الكفر كما في المحصول وغيره في الحاشية نسبة
هذا الكلام الى المحصول موجودة في بعض كتب المخالفين واورده شيخنا الشهيد الثاني نقلا عنه في قواعده ونحن لم نجده في المحصول
ولا في كلام علماء اهل الاصول فلذلك صورناه بلفظ قيل انتهى قيل ما ذكر من محل النزاع وانه لم يوجد في المحصول لكنه موجود في
مختصر الاصول للتبريزي وكلام الآمدي فاطلاق النائم والقائم على اليقظان والقاعد مجاز اتفاقا تفريع
على مقولة صاحب القيل والحاصل انه لو كان محل النزاع ما قيل فاطلاق النائم على اليقظان والقائم على القاعد يكون مجازا
لطريان الوصف الوجودي على محلهما وهو تيقظه في النائم والقعود في القائم ولا يخفى ما في العبارة من اللف والنشر المرتب

لا السارق والزاني بعدهما اي بعد السرقة والزنا يعني ليس اطلاق السارق على من سرق والان ليس بسارق و
الزاني على من زنى والان ليس بزان مجازا كما ان اطلاق النائم على اليقظان مجاز لان السارق والزاني لم يطرء على
عنهما وصف وجودي وان طرء الوصف العدمي هو عدم السرقة وعدم الزنا ومحل النزاع طريان الوصف الوجودي
تعالى فتفريع تفريع على قول صاحب القيل والغرض منه الاعتراض عليه فانه قال في الذكرى لو زال التسخين
اي التسخين الماء احتمل بقاء الكراهة لعدم خروجه عن كونه مشمسا ولصدق الاسم بعد الزوال اذ المشتق لا يشترط فيه بقاء اصله
فقال المصنف حاصله انه على تقدير كون محل النزاع هو ما لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول فبقاء كراهة
الطهارة بالماء المسخن بالشمس بعد برده لا اي الماء المسخن على هذا الاصل وهو عدم لزوم بقاء المعنى في
صدق المشتق حقيقة والظرف متعلق بالتفريع كما ترى اي غير جيد لان المسخن قد طرء عليه وصف وجودي وهو البرد
فيخرج عن محل النزاع ويكون اطلاق المسخن على المبرد مجازا فلا يبقى الكراهة فلا يستقيم التفريع اذا عرفت هذا فنقول
مقتضى القواعد اللغوية ان المشتق لا يصدق حقيقة الا فيما تحقق المبدء فيه في الحال المقابل للملكة والحرفة لاجماعهم على
اطلاق الاسود والابيض والحامض على ما كذلك بالفعل لا على ما كان ابيض او اسود او حامضا كما مر واعتبار الوصف
الوجودي مما لا يعتبره العرف العام من العرب بل لا يفهمونه ايضا واما اجراء الاحكام من القطع والجلد على السارق
والزاني انما هو بالدليل الخارج عن القواعد اللغوية كالاجماع وغيره من الادلة الشرعية كما يثبت اكثر المسائل
المتعلقة بتكليفنا بالدلائل الخارجة عن القواعد اللغوية **فصل** اختلفوا في انه هل يشترط في صدق المشتق
على شئ قيام المعنى المشتق منه فيه ام لا فالاشاعرة الا شعورية قد اشترطوا القيام والمعتزلة على عدم الاشتراط واختار
المصنف ره وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدء وهو المشتق منه في صدق المشتق على شئ وان غلب
في الاستعمال اتصاف المبدء في صدق المشتق على شئ لكنه غير مشروط كما هو مذهب اصحابنا رضوان الله عليهم
قال في الحاشية والمراد بالمشتق اعم من ان يكون اسم الفاعل او اسم المفعول او الصفة المشبهة وسواء كان المبدء
قائما بغير المحل اولا والحاجبي خصص باسم الفاعل ومجازا اذا كان المبدء قائما بغيره واستدل له بان عمدة البحث
وصفه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام بالشجرة وهو عندنا ضعيف والاولى التعميم كما فعل الآمدي والعلامة في النهاية ووجه الشارح عدول ره
من قبل الحاجبي محصله ان الاتصاف بالمبدء ليس شرطا في صدق اسم المفعول فان الفعل لا يقوم به بل هو قائم بالفاعل حقيقة فلذا
خصص باسم الفاعل وايضا الفعل لا يقوم بنفسه فاما يقوم بالمحل او بغيره والنزاع فيما يقوم بغير المحل فلذا خصصه بما اذا كان المبدء
قائما بغيره لعدم الضرورة في التقييد لكن ليس بشنيع ايضا اقول هذا التوجيه وان خرج به اسم المفعول لكن الصفة المشبهة قد

بحيث فانها ايضا مما قام به الفعل والمتبادر من اسم الفاعل ليس بهذه الشبهة فعلى هذا ايضا لابد ان يعتبر بالمشتق بعينها
ايضا على ان المصنف ما قال اشتباه عندهم بل الشبهة الاولى ترد ولو بتحقيقه لوقوعه كما يشعر اليه كلام هذا الموجه ايضا فتامل و
استدل بالمجهول على هذا المطلب بصدق المولم والضارب مع قيام الالم والضرب لغيره اى
بغير الضارب والمولم حاصله ان الضارب يصدق على فاعل الضرب وكذا المولم على فاعل الالم مع ان الضرب و
الالم الذين هما مبدء ان قائمان بالمضروب والمولم بالفتح وهما غير الضارب والمولم فلو اشترط اتصاف المبدء في
صدق المشتق لما صدق على فاعل الضرب ضارب ولا على فاعل الالم مولم وفيه اى في هذا الاستدلال ان المبدء
هو التاثير لا الاثر حاصله ان المراد بالمبدء هو التاثير الذي يصدر من الفاعل لا الاثر القائم بالمفعول والتاثير
متحقق في الضارب والمولم ويمكن الاستدلال على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدء في صدق المشتق بصدق
العالم والقادر والخالق عليه سبحانه حاصله ان هذه الاسماء صادقة على الله تعالى مع عدم قيام مباديها اى
العلم والقدرة والخلق به تعالى اما عدم قيام العلم والقدرة به تعالى فلما اشار اليه بقوله والعينية ثابتة اى قد ثبت في
علم الكلام ان صفاته عين ذاته تعالى فهو عالم وقادر بالذات لا بسبب قيام العلم والقدرة به تعالى والا احتاج الى ما
قام به فيكون ممكنا وقد فصلنا المقام في عينية الصفات في شرحنا سواء السبيل للرسالة المسماة بزاد قليل للاستاذ العلامة
مد ظله واما عدم قيام الخلق به تعالى فلما افاده بقوله ولا قيام للخلق به سبحانه والا لكان محلا للحوادث و
بطلانه متفق عليه اذ الخلق هو المخلوق الذي هو الاثر ولو كان غيره لكان هو التاثير اذ لا ثالث بالاتفاق فهو اما قديم فيلزم قدم
العالم لمعلومية عدم وجدان التاثير بدون الاثر واما حادث فله تاثير آخر وهلم جرا وفي هذا المقام اسولة واجوبة تركناها
روما للاختصار وتشبثوا اى الاشاعرة على مذهبهم من اشتراط اتصاف المبدء في صدق المشتق بالاستقراء
وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة تصدق على ذات والمبدء قائم بغيرها والاستقراء
يفيد القطع باعتبار انه حصل لهم من تتبع كلمات العرب حكم كلي قطعي كوجوب رفع الفاعل الحاصل من تتبع كلماتهم
كذا قيل والظاهر ان المراد بالقطع الظن الغالب القوي لكفايته في المباحث اللغوية من غير حاجة الى التدقيق فيه
ويلزمهم اى الاشاعرة على اشتراطهم اتصاف المبدء في صدق المشتق منع اطلاق الموجود والقائمات
على الشيء والواجب على الصلوة مثلا اما اللزوم عدم اطلاق الموجود على الشيء فاشار اليه بقوله لعينية
الوجود بزعمهم يعني الاشاعرة قد زعموا ان وجود كل ماهية ممكنة او واجبة عين ذاتها فلا يكون الوجود
قائما بالشيء للعينية فلا يصدق على شيء انه موجود لعدم قيام المبدء فيه وهو شرط عندهم واما عدم اطلاق الثابت

علی الشئ فیدل علیہ قولہ وقیام الصوت بالهواء بالجر عطف علی مدخول اللام حاصلہ ان الاشاعرة قد
عرّفوا الصوت بانہ کیفیة قائمة بالهواء یحملها الهواء الی الصماخ فیسمع الصوت لوصوله الی السامعة فعلی هذا یلزم اطلاق الصائت
علی الهواء لقیام الصوت بہ لا علی شئ من الاشیاء دونہ لعدم قیام الصوت بہ لما عرفت ولیس الامر کذلک لانهم یطلقون
الصائت علی من الصوت واما عدم اطلاق الوجب علی الصلوة فادما الیہ بقولہ وجعلهم بالجر عطف علی ما قبلہ ای
جعل الاشاعرة الوجوب من کلام النفسی حاصلہ ان الوجوب حکم والحکم عندهم خطاب الله المتعلق بافعال
المکلفین وخطابہ کلامہ النفسی القائم بذاتہ تعالی فیکون الوجوب عندهم کلامہ تعالی النفسی القائم بہ تعالی فلا یطلق الواجب
علی الصلوة لعدم قیام الوجوب بالصلوة بل یطلق الواجب علیها والحق ان البحث مجالا من الطرفین اما من
الاشاعرة فلان مبنی مسئلتهم علی العرف واللغة وهم لا یفهمون مثل تلک التدقیقات واما من طرف اصحابنا فکما
اشار الیہ بقولہ ودعویهم الاستقراء لم یثبت لتخلفه فی العالم والقادر والخالق کما عرفت وانظار من
کلام المصنف فی هذه المسئلة الوقف المطلب الثالث من المنهج الاول وهو خاتمة المطالب فی المبادی
الاحکامیة الحکم الشرعی لا العقلی والعادی طلب الشارع وهو الله سبحانہ بمعنی مخرج الاحکام
اما الشارع بمعنی المبین فیجوز ان یراد بہ النبی ص والائمة علیهم السلام کما مر منا مفصلا فی بحث الحقیقة الشرعیة فتذکر
من المکلف الظرف متعلق بطلب الفعل بالنصب علی مفعولیة طلب او ترکہ ای ترک الفعل مع استحقاق الذم
بمخالفتہ الضمیر المجرور اما للمکلف او للطلب او للشارع علی الاول یکون المصدر مضافا الی الفاعل وعلی الباقیین
اضافتہ الی المفعول وکیفما کان فقد ظهر منہ تعریف الوجوب والحرمة لان طلب الشارع من المکلف الفعل مع استحقاق
الذم بمخالفتہ هو الوجوب وطلبہ منہ ترک الفعل مع ذلک الاستحقاق هو الحرمة او بدونہ ای بدون استحقاق الذم
بمخالفتہ هذا اشارة الی المندوب والمکروه اذ طلب الشارع من المکلف الفعل بدون استحقاق الذم بمخالفتہ هو
المندوب وطلبہ ترکہ بدون ذلک الاستحقاق هو المکروه او تسویتہ بالرفع عطف علی الطلب ای تسویة الشارع
هذا اشارة الی تعریف المباح اذ تسویة الشارع بینهما ای بین الفعل والترک هو المباح لوصف مقتضی لذلک
ای لذلک الطلب او التسویة علة لقولہ طلب الشارع والحاصل ان طلب الشارع الفعل او ترکہ او تسویتہ بینهما لیس
لتشهیا لنفسہ بل هو لوصف موجب مقتضی لصدور تلک الاحکام فقد لاح منہ ان هذا القید لیس احترازیا بل ایماء
الی ان الحسن والقبح فی الافعال عقلی لا شرعی کما هو زعم الاشاعرة وسیجیئ تحقیقہ فی محلہ فانتظر مفتشا فعلمت الاحکام
الخمسة من الوجوب والحرمة والندب والکراهة والاباحة بحدودها فی ضمن تعریف الحکم الشرعی کما عرفت مفصلا

قوله والحکم الوضعی لیس حکما بل مستلزم له ای للحکم دفع دخل تقریره ان الحکم الوضعی یخرج عن تعریف الحکم الشرعی اذ
لیس فیه طلب الشارع ولا تسویة بین الفعل والترک صریحا بل هو الحکم علی الوصف بانه سبب لما وضعه الشارع او شرط لما
او مانع له کالحکم علی الدلوک بکونه سببا لوجوب الصلوة التی وضعها الشارع وکالحکم علی الطهارة بکونها شرطا للصلوة و
کالحکم علی النجاسة بکونها مانعة عن الصلوة فهذه الاحکام لیست فیها الطلب والتسویة صریحا فاجاب المصنف رح بان
الحکم الوضعی لیس حکما فی الحقیقة بل هو مستلزم للحکم وقد عرفت منا فی صدر الکتاب ان خروج الاحکام الوضعیة غیر
مضر عندنا لعدم تعلق الغرض بها بالذات فتذکر واجاب البعض بادخالها فی التعریف بان الطلب الماخوذ فی
الحد اعم من ان یکون صریحا او ضمنا وفیها لیس الطلب صریحا بل ضمنا اذ لیس معنی کون الدلوک سببا لوجوب الصلوة الا طلب
الشارع وجوبها ضمنا قوله ولا مانع من طلب الترک جواب عن ایراد یورد علی تعریف الحکم الشرعی بان طلب الشارع
ترک الفعل لا معنی له لان الترک عبارة عن عدم الفعل والعدم ازلی فلا یصلح ان یکون اثر القدرة المتاخرة فکیف یکون
مطلوبا للشارع فاجاب بان کون العدم ازلیا لا مانع من طلبه انما یکون مانعا لو کان ذلک العدم نفسه اثر القدرة المتاخرة
ولیس کذلک بل اثر القدرة الاستمرار علیه ای علی الترک فالعدم باعتبار وصف الاستمرار اثر للقدرة المتاخرة
لا بنفسه واعترض علیه الشارح رحمه الله بان ما یکون علة للشیء فاستمراره علة لاستمرار ذلک الشیء فکما ان العدم الازلی
معلل بعلة وهو عدم علة الوجود کذا استمراره معلل باستمرار هذه العلة وکلما یکون معللا بعلة لا یمکن ان یکون معللا
بعلة اخری فاستمرار العدم مع بقاء علته لا یمکن ان یکون اثر القدرة فلا یکون العدم باعتبار الاستمرار ایضا
مطلوبا للشارع فالتکلیف لیس الا بالفعل وهو فی النواهی کف النفس عن الفعل انتهی اقول ان الاعدام
الازلیة لها قسمان احدهما ما لا یمکن وجودها بل هی من الممتنعات کشریک الباری واجتماع النقیضین لامتناع تحقق
علتها ومثل هذه الاعدام لا تکون مطلوبة للشارع وثانیهما ما یمکن وجودها لامکان وجود علة وجودها کما ان
السید امر عبده بعدم دخول دار لم یدخلها العبد الی الان مثلا فهذا العدم لما کان ممکن الوجود بان یتحقق علته
وهی ارادة العبد بدخول الدار طلب السید استمرار ذلک العدم وان لم یکن کذلک لصارت امور العبادات بعیدهم
متروک الافعال باختیارها وهو بدیهی البطلان فمن هذا القبیل الاعدام التی طلبها الشارع لانها لما کانت ممکنة الوجود
باعتبار تحقق علتها طلب الشارع استمرارها هذا هو مراد المصنف بقوله اثر القدرة الاستمرار علیه وما قال الشارح استمرار العدم
مع بقاء علته لا یمکن ان یکون اثر القدرة سلمنا لکن بقاء علته فی الاعدام المطلوبة لیس بضروری کما عرفت فیمکن قطع الاستمرار
فیکون مطلوبا للشارع واما تعلق التکلیف بالفعل کما قال الشارح المحقق بعد وارادة الکف من النواهی یستلزم ان لا یکون من

ترک الزنا طول عمره ولم یقصد الکف ممتثلا ولیس کک فتدبر حق التدبر والطلب فی التحریمی ای التعلیمی یعنی الطلب المتعلق بفعل الصبی راجع الی الولی ای الی ولی الصبی حاصله جواب عن ایراد یورد علی التعریف الحکم الشرعی تقریره ان الحکم بان صلوة الصبی مندوبة حکم مندوب لکونه مطلوبا للشارع بدون استحقاق الذم بمخالفته لکن لا یصدق علیه تعریف الحکم لانه کما عرف طلب الشارع من المکلف والصبی لیس بمکلف فلا ینعکس التعریف فاجاب بان الطلب لیس متعلقا بالصبی حقیقة بل هو لولیه حتی یحرضه علی اتیان الواجب لئلا یقصر حین الوجوب ولیعتاد به واما الجواب بان المراد بالمکلف ما تعلق به الخطاب اعم من ان یکون مکلفا او غیره فخلاف مصطلح اهل الشرع فان المتبادر فی عرفهم من المکلف هو البالغ العاقل فتامل

ومکروه العبادة کالصلوة فی الحمام من المندوب **لا منه** ای من المکروه جواب لما یرد علی تعریف المکروه بانه طلب الشارع من المکلف ترک الفعل بدون استحقاق الذم بمخالفته وهو لا یصدق علی العبادة المکروهة کالصلوة فی الحمام فهی عبادة وفعل العبادة مطلقا راجح علی ترکها فکیف یطلب الشارع ترکها فحد المکروه لیس شاملا لجمیع افراده فلا یکون جامعا واجاب عنه بان العبادة المکروهة داخلة فی تعریف المندوب لا فی المکروه **لرجحانه** ای رجحان فعل العبادة المکروهة وانما سمیت مکروها لقلة ثوابها بالنسبة الی غیرها او یجاب عنه بان مکروه العبادة **منه** ای من المکروه **بارجاعها** ای الکراهة الی وصف خارج عن العبادة حاصله ان العبادة واجبة فی نفسها وانما وصفها بالکراهة باعتبار انها واقعة فی الحمام فالکراهة باعتبار الوصف الخارج عن العبادة فی نفسها وفی هذا المقام بحث طویل لا یرخصنی الوقت بذکره ولذا لیس **القسمة به** ای بمکروه العبادة **لتعسف** والحاصل ان البعض جعل الاحکام ستة الوجوب والحرمة والمندوب و مکروه العبادة ومکروه فی غیرها والاباحة وهو تعسف اذ هو تکثیر الاقسام بلا طائل لامکان ارجاع السادس الی المندوب کما عرفت وبین الشارح رحمه الله الاقسام الستة هکذا بان ما کان الطلب متعلقا بترکه ولا یستحق الذم بفعله فاما ان یکون فعله اقل ثوابا وهو المکروه من العبادة واما لا یکون فی فعله ثواب اصلا وهو المکروه من غیرها اقول علی هذا التقسیم ایضا لا یندفع محذور ان فعل العبادة مطلقا راجح فطلب ترکها من الشارع غیر معقول الا ان یقع ما قال المصنف رح فتامل

فصل قال الغزالی **الحکم خطاب الله** الخطاب لغة توجیه الکلام نحو الغیر وقد صرح الآمدی وغیره من علماء الاصول بنقله الی الکلام الموجه وهو المراد ههنا **المتعلق** بالرفع نعت الخطاب **بافعال المکلفین** فبقوله خطاب الله خرج خطاب غیره ولا خطاب النبی ص والائمة علیهم السلام فهو ایضا خطابه تعالی لعدم تخاطبهم من تلقاء انفسهم وبقوله المتعلق بافعال المکلفین خرج ما تعلق بذاته تعالی نحو لا اله الا هو وبفعله

نحو خالق کل شیء و بذوات المکلفین دون افعالهم نحو والله خلقکم و ما تعملون بغیر المکلفین من الجمادات والصبیان نحو ویوم نسیر الجبال وقد ینتقض **عکسه** ای جمع التعریف بالخواص ای بالافعال المختصة بالنبی ص کجواز الازدواج بالزائد و وجوب قیام اللیل وغیرهما فانها ایضا احکام و خطاب مع انها خارجة عن الحد و دلیل جهات جهة وحدة الفعل و وحدة المکلف اما خروجها عن الحد من جهة وحدة الفعل فلان الماخوذ فی الحد الافعال و الاحکام المختصة بالنبی ص متعلقة بفعل واحد و هو فعل النبی ص اما خروجها من جهة وحدة المکلف فلان الماخوذ فی الحد المکلفین و احکام النبی ص مختصة بمکلف واحد و هو النبی ص قال فی الحاشیة بل بغیر الخواص ایضا کالصلوة و الصوم والحج اذ لا یتعلق الخطاب فیها بکل الافعال کما هو مدلول الجمع المضاف لکن النقض ههنا من جهة واحدة لا من جهتین انتهی و نبهته عن طرده ای منع الحد بقوله تعالی والله خلقکم و ما تعملون فانه یصدق علیه انه خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین مع انه لیس بحکم اصطلاحا بل اخبار عن حال فعلهم بل انطباق الحد ای حد الحکم علیها ای علی الایة اظهر من انطباق الحد علی افراد الحد و لمشارکتها ای الآیة له ای لحد الحکم فی الاشعار الظاهری بالعمومین یعنی کما ان تعریف الحکم مشعر بالعمومین عموم الافعال و عموم المکلفین لکونه جمعا محلی باللام کذلک الآیة ایضا مشعرة بالعمومین عموم ضمیر خلقکم و ضمیر ما تعملون و لغراد الحد و لیست بهذه المثابة و انما قید الاشعار بالظاهری لکون اشعار الجمع بالعموم بحسب الظاهر و الا قد یراد به الواحد ایضا کما فی قوله تعالی و اذ قالت الملائکة یا مریم والمراد بالملائکة جبرئیل ع و لذلک ای لاشعار الآیة بالعموم استدلوا ای الاشاعرة بها ای بالآیة سمعا ای فی ذیل الادلة السمعیة علی خلق الاعمال و الظرف متعلق باستدلوا یعنی استدلوا بالآیة علی ان خالق الاعمال کلها شرا او خیرا هو الله سبحانه بان قالوا لفظة ما فی قوله و ما تعملون مصدریة فالمعنی والله خلقکم و عملکم کما سیاتی و قد یذب ای یدفع عن العکس ای عکس التعریف لیدخل فیه خواص النبی ص مما یتعلق بفعل مکلف واحد بان التعلق ای تعلق الخطاب بالغیر ای بغیر النبی ص فی التخصیص ای فی تخصیص الخطاب بفعل النبی ص ملحوظا بالرفع خبر ان والحاصل ان الخطاب المتعلق بفعل النبی ص وان کان بحسب الظاهر متعلقا بفعل مکلف واحد و هو النبی ص لکن التعلق بغیر النبی ص ایضا ملحوظ بمعنی انه اذا خاطب الله النبی ص مثلا علیک الازدواج بالزائد علی الاربع جمعا فانه وان کان مختصا بالنبی و ان یجب علیه لکنه مع هذا التعلق ذلک الخطاب بغیر النبی ص ایضا ملحوظ بانه یحرم علی غیر النبی ص ذلک الازدواج جمعا الا ان تعلق الخطاب بالنبی ص اثباتا و بغیره نفیا و هو غیر مضر فقد صدق علی الخواص انها خطابات متعلقة بافعال فاندفع النقض من جهة المکلفین و بقی من جهة الافعال فقال و الجنسیة من الجمعین الماخوذین فی

حد الحكم وهما الافعال والمكلفين مقصودة كما قصد بالملائكة في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم جبرئيل ع كلاهما
فمعنى التعريف خطاب الله المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف فاندفع النقض بالعكس بكلا الجنسين جهة الافعال وجهة
المكلفين ويذب عن الطرد اي طرد التعريف بان حيثية التكليف في الحد معتبرة والحاصل انه قد
يعتبر الحيثية في الحد وان لم يقع التصريح بها فههنا ايضا حيثية التكليف معتبرة وان لم يصرح بها فمعنى الحد الحكم خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فلا ينتقض طرده بالآية الكريمة اذ ليست فيها حيثية التكليف معتبرة
بل المعتبر فيه حيثية المخلوقية فان معنى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون من حيث انهم مخلوقون لا من حيث انهم مكلفون فيصلح
التعريف طردا وعكسا ويخدشه اي يخدش الذب عن العكس والطرد التعدد اي
تعدد الحكم المختص بالنبي ع حاصله انه على تقدير لحاظ التعلق بالغير لزم ان يكون الحكم المختص بالنبي حكمين حكم
بالنسبة اليه وحكم بالنسبة الى غيره ع من الامة مثلا قال الله باباحة النبي ع ازدواج الزائد على الاربع فحصل حكمان حكم
الاباحة بالازدواج بالزائد بالنسبة الى النبي وحكم تحريم الازدواج بالزائد بالنسبة الى غيره من الامة فعاد النقض الذي
بالعكس لخروج الحكم المختص بالنبي ع ويخدشه التجوز اي ارتكاب المجاز في التعريف حاصله ان قصد الجنسية من الجمعين جا
الافعال والمكلفون يوجب التجوز في التعريف وهو حمل الجمع المحلى باللام على الجنسية ليتناول الواحد والاجتناب عن المجاز
لابد في الحد ودعوى ان المجاز خلاف الظاهر اذ الظاهر في الحدود استعمال الالفاظ في معانيها الحقيقية لاصالتها هذا هو خدشه
في الذب عن العكس واما خدشه في الذب عن الطرد فهو ما اشار اليه واعتبارها بالرفع على التعدد اي اعتبار حيثية التكليف
في الآية المزبورة لتضمنها اي الآية الانكار عليهم في عبادة ما تنحتون حاصله ان حيثية التكليف
معتبرة في الآية ايضا فان فيها انكارا على الذين كانوا يعبدون ما ينحتونه كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون والهمزة في قوله اتعبدون للاستفهام الانكاري فلابد ان يكون الخطاب بهذه الآية ايضا
متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون اذ غير المكلف لا يستاهل الانكار فعلى هذا اعتبار حيثية التكليف
في الحد لا يدفع النقض الوارد عليه بان الآية المزبورة ليست حكما اصطلاحا مع دخولها في الحد وقد
اجتنبي كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام محصله ان الخطاب بالآية متعلق بهم من حيث كونهم عقلاء وصالحين
للتمييز بين الحق والباطل لا من حيث انهم مكلفون وغير المكلف ان كان عاقلا يتصور عليه الانكار في فعله
للعقل وهذا الكلام كما ترى يدل على كمال الغفلة عن الامور الشرعية فان المكلف ليس الا من هو بالغ
عاقل فالتفرقة بين العاقل والمكلف صدرت من هذا الشارح لا غير والقول ان الكفار ليسوا بمكلفين مخالف للاجماع

اصحابنا رضوان اللہ علیهم لاتفاقهم علی انهم مکلفون کالمسلمین کما یستفاد من الشهید الثانی فی
المقاصد العلیة وغیره واوجبوا علیهم ما اوجبوا علی المسلمین ثم سوقها ای سوق الآیة بذا معناه دخل له فیما نحن فیه
جواب لاستدلالهم بالآیة المذکورة علی خلق الاعمال ذکره مبنیا علی ترشیحا ما استدلوا ظاهری اراد ما خلقه
سبحانه جوهر الصنم کالحجر وهو المعمول لا العمل حاصله انه یظهر من سوق الآیة انه سبحانه خلق جوهر الصنم
من الحجر والخشب وهو المعمول لا العمل حتی یتم استدلالهم علی خلق الاعمال لانه حکایة عن قول ابراهیم لقومه بعد کسر اصنامهم
اتعبدون ما تنحتون واللہ خلقکم وما تعملون ولفظة ما فی قوله تنحتون موصولة او موصوفة لا مصدریة والمراد ما تنحتون
المنحوت لا النحت لانهم لم یعبدوه فیجب ارادة المعمول ایضا من ما تعملون حتی ینطبق اللفظان معنی فمفاد الآیة
ان اللہ خلق المعمول لا العمل فلا یتم استدلالهم ای الاشاعرة بها ای بالآیة علی خلق اللہ سبحانه الفعل
لکون مبناه علی جعل ما مصدریة وقد عرفت انه لیس کذلک ولذا ترک الفخر الرازی الاستدلال بهذه الآیة
فی تفسیره ودعوی القاضی ناصر الدین البیضاوی فی تفسیره الاولویة بالنصب علی انه مفعول الدعوی
غیر مسموعة لانه مجرد الدعوی بلا بینة وبرهان حیث قال فی تفسیره واللہ خلقکم وما تعملون ای و
ما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشکلها وان کان بفعلهم ولذلک جعل من اعمالهم فباقداره ایاهم علیه وخلقه ما یتوقف
علیه فعلهم من الدواعی والعدد او عملکم بمعنی معمولکم لیطابق ما تنحتون او انه بمعنی الحدث فان فعلهم اذا کان بخلق اللہ
فیهم کان مفعولهم المتوقف علی فعلهم اولی بذلک وبهذا المعنی تمسک اصحابنا علی خلق الاعمال ولهم ان یرجحوه علی
الاولیین لما فیهما من حذف ومجاز انتهی فکلامه هذا یدل علی ان ما مصدریة والمخلوق للہ تعالی هو الفعل فمخلوقیة
الفعل یستلزم مخلوقیة المعمول بالطریق الاولی فاجاب عنه المصنف رحمه اللہ بانه مجرد الدعوی بلا برهان فغیر مسموعة و
التوقف ای توقف المعمول علی الفعل کما یفهم من کلام البیضاوی لا یوجبها ای الاولویة کما فی القدرة و
المقدور فان القدرة مخلوقة للہ تعالی فینا والمقدور الموقوف علی القدرة یجوز ان یکون بفعلنا لا فعل
اللہ کالاحراق الموقوف علی الالقاء فی النار فان فاعل الالقاء فی النار الموقوف علیه للاحراق هو الملقی وفاعل
الاحراق الموقوف لیس هو الملقی بل فاعله النار فظهر ان مخلوقیة الموقوف علیه لا یستلزم مخلوقیة الموقوف فبطل کلام
البیضاوی قال الشارح رحمه اللہ السعید انه یقع مراد البیضاوی بالمتوقف التوقف توقف تام بحیث لا ینتظر
الی شیء آخر فلعله واشکال علیهم بالمعنی المصدری بخلق اللہ فیهم بلا مدخلیة لقدرة العبد فیه فظاهر انه لا یتصور
[illegible] اخری بخلق الفعل المستتبع بخلق المعمول کما فی اللوازم الذاتیة فان خلق

الملزوم ممتنع لتخلف اللازم وجعله كخلاف القدرة والمقدور والالقاء والاحراق انتهى اقول فيه انه كما ان تحميلهم موقوف على علمهم غير منتظر الى خلق آخر وقدرة اخرى كذلك الاحراق ايضا موقوف على الالقاء في النار باي وجه كان بحصل الاول لاحراق بمجرد الالقاء اذا لم يمنع مانع مثل بل الملقى بالفتح وغيره فالتفرقة تحكم اي فاسد

تتمة لما عقد له الفصل السابق لو انتقض طرد الحد اي حد الحكم للغزالي بعد تصحيحه اي بعد اعتبار حيثية التكليف في التعريف باخيرتي بالتثنية وحذف النون للاضافة اي بالايتين الاخيرتين من سورة الزلزال وهما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقرير النقض انه يصدق عليهما خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون مع انهما ليسا من افراد المحدود ولكان هذا النقض اظهر من نقض آية والله خلقكم وما تعملون كما مر لصراحة الوعد في اولى الايتين والوعيد في ثانيتهما وفي الآية السابقة لا تصريح لهما والمراد بالوعد جزاء عمل الخير وبالوعيد جزاء عمل الشر وهما مختصان بالمكلفين من حيث هم مكلفون وغير المكلف لا يستحق الوعد والوعيد واجاب البعض من قبل الاشاعرة بان المراد بالمكلفين في حد الحكم المكلفون الذين كلفوا بذلك الخطاب الذي خوطبوا به واخيرتا الزلزال وآية والله خلقكم وان كانت خطابات متعلقة بافعال المكلفين لكن ليست خطابات كلفوا بها المكلفون لعدم كونها تكليفية بل هي اخبار عن عمل الخير والشر فاخدشه بقوله وارادة المكلفين بذلك الخطاب ان صلحت الطرد اي طرد الحد للغزالي افسدت العكس اي عكس الحد بالاباحة حاصله ان تلك الارادة وان صلحت به طرد التعريف فتخرج الايتين عن الحد لكن تفسد عكس الحد بالاباحة فانها ايضا حكم ولا يصدق التعريف عليها فان خطابها ليس الخطاب الذي كلف به المكلفون اذ التكليف انما يكون فيما يحصل فيه الثواب والعقاب ولا شئ منهما في الاباحة وفي الحاشية انما عبر بلفظة ان في قوله ان صلحت الطرد لانه يمكن ان يقع فيهما اي في اخيرتي الزلزال التكليف بعمل الخير واجتناب الشر فلم تخرجا اي اخيرتا الزلزال به اي بذلك الخطاب كزيادة قيد الاقتضاء والتخيير في حد الحكم تصلح الطرد لخروج تلك الآيات لان فيها ليس اقتضاء ولا تخيير لكن تفسد العكس لخروج الحكم الوضعي عن التعريف ان حكم بحكمية الوضع لعدم كون الاقتضاء والتخيير فيه فيضاف الى الحد قيدا والوضع حتى يدخل الحكم الوضعي فيه الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع فيستقيم العكس واما اذا قيل الحكم الوضعي ليس بحكم كما مر من المصنف في تعريفه للحكم فلا حاجة الى زيادة قيد الوضع في التعريف اقول لا يخفى عليك ان الاقتضاء وان لم يكن في الآيات المزبورة صريحا لكنه موجود ضمنا فبزيادة قيد الاقتضاء ايضا

لا تخرج تلك الآيات عن الحد فتبرد من اوجبه اي الخطاب الوضعي اليهما اي الى الاقتضاء والتخيير مقطعه اي قيد او الوضع من الحد ويكتفي بقيدي الاقتضاء والتخيير ولم تخص ذلك الشخص الاول اي الاقتضاء او التخيير بالصريح اي بالاقتضاء الصريح او التخيير الصريح بل عممه ذلك الشخص الاقتضاء والتخيير بما يشمل الضمني وقال المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من ان يكون صريحا او ضمنا اذ لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده وكذا لا معنى لكون الطهارة شرطا للصلوة الا ايقاع الصلوة فيه ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها كما قدمناه فتذكر فح لا احتياج الى قيد او الوضع فيرد عليه اي على من ارجع الوضعي اليهما النقض بكثير من الآيات التي ليست بالاحكام كالآيات المتضمنة على القصص والاخبار عن اعمالهم وانها وان كانت ليست باحكام لكنها مشتملة عليها ضمنا لتضمنها النهي عن افعالهم المشتملة على السخط عليهم والعذاب الاليم لهم وما قال الشارح رحمه الله ان القصص بعض من قصته لا تدل على الاقتضاء والتخيير لا صريحا ولا ضمنا بل الاقتضاء يستفاد من امر آخر فلا يرد النقض بهذه الآيات انتهى وفيه ان القصص الواردة في كتاب الله لموعظة الناس وعبرتهم حتى ينتهون باستماعها عن اقوالهم الشنيعة وافعالهم القبيحة الموجبة للسخط العظيم والعذاب الاليم فلا محالة يفهم منها الاحكام ضمنا فتامل فيه كما يرد على المخصص للاقتضاء والتخيير بالصريح النقض باية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لصراحتها اي لصراحة دلالة الآية المذكورة في التحريم اي في تحريم قتل المؤمن عمدا فينبغي ان يكون حكما مع انها خارجة عن الحكم عند من خصص الاقتضاء بالصريح لكونها اخبارا ليس فيها اقتضاء صريح وتوهم البعض بسبب عدم صراحة الاقتضاء فيها عدم صراحة التحريم فيها واخرجها من افراد الحكم ودفعه المصنف بقوله والحق ادراجها اي ادراج تلك الآية وامثالها مثل لله على الناس حج البيت في الحكم وانه لكن موضوعه والاجماع على خلافه اي خلاف ادراجها في الحكم لم يثبت حتى لا يمكن ادراجها في الحكم وكيفما كان فالنقض على المخصص والمعمم كليهما وارد وفي هذا المقام بحث تركناه رما للاختصار فصل لما فرغ عن حد الحكم اراد ان يشير الى ان الحسن والقبح في الافعال هل هو عقلي او شرعي فاعلم انه قد وقع التشاجر العظيم بين الاشاعرة والمعتزلة في هذه المسئلة والحجج من الجانبين متظافرة فلا بد اولا من بيان محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان على ثلثة معان الاول كون الفعل صفة كمال او نقصان نحو العلم حسن اي لمن اتصف به صفة كمال وعظمة شان و الجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال الثاني كون الفعل ملائما للغرض ومنافرا له كقولك الشيء اللذيذ حسن و المؤلم قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ويختلف ذلك باختلاف الاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه

مفسدة لاولیائه وهذان المعنیان عقلیان بالاتفاق بین المعتزلة والاشاعرة کما اعترف به صاحب المواقف و
السید الشریف والقوشجی وغیرهم من علماء المخالفین الثالث هو ان القبیح فعل متصف بصفة اذا علمها الحکیم تنفر عنه
والحسن ما لا یکون کذلک کما یستفاد من کلام المحقق الطوسی ویقرب منه ما قال صاحب المواقف نقلا عن ابی الحسین من
ان القبیح ما لیس للمتمکن منه ومن العلم بحاله ان یفعله وقال صاحب المواقف ومن یحذو حذوه ان القبیح فعل یستحق الذم فاعله
المتمکن منه ومن العلم بحاله وانه فعل علی صفة یؤثر فی استحقاق الذم والنسبة بین هذا المعنی والمعنی الاول فی الافعال الاختیاریة
اعم واخص مطلقا کما صرح به صاحب عماد الاسلام فی اساس الاصول لان کل فعل اختیاری یکون نقصا للفاعل
او کمالا له لا محالة یکون مذموما او ممدوحا فان اختیار الفاعل للفعل المعیب المنقصة نقص له لا محالة ترکوا مذموما بدون العکس فمع القول بوجوب
الاول قبل الشرع یستلزم وجود المعنی الثالث فیه لاستلزام الاخص للاعم واما النسبة بین هذا المعنی الثالث وبین المعنی الثانی
ان کانت اعم واخص من وجه لکن کون المعنی الثانی عقلیا حالا وجه له لان الظالم العاقل یمیل بطبعه الی الظلم والظلم ملائم لغرضه مع
ان العقل حاکم بقبحه ومن ههنا یظهر حقیقة ما افاده الشهید العلامة صاحب احقاق الحق ان تقسیم الحسن والقبح العقلی الی الاقسام الثلثة
المذکورة من تصرفات بعض متاخری الاشاعرة فرارا منهم عن صریح الافحام انتهی وایضا قد عرفت النسبة بین الاول والثالث و
هذا التقسیم ایضا لا یسمن ولا یغنی من جوع بل المفر عین المقر لاستلزامه التناقض الصریح لان المعنی الاول خاص والثالث عام والعام یتحقق
فی ضمن الخاص فلما کان الخاص عقلیا کان العام ایضا عقلیا فالقول بعدم کون العام عقلیا تناقض صریح کما لا یخفی فان محل النزاع هو المعنی
الثالث فالاشاعرة انما یقولان فما یحکم الشرع بحسنه فهو حسن وما یحکم بقبحه فهو قبیح لا مدخل له فی العقل لکون الافعال
کلها عندهم سواسیة لیس شیء منها فی نفسها بحیث یقتضی مدح فاعله او ذمه واما المعتزلة والکرامیة والخوارج والبراهمة
وغیرهم وجمیع الامامیة کما نص علیه العلامة الحلی فی النهایة ویستفاد من کلامه فی کشف الحق وایضا صرح به مولانا المجلسی فی بعض
مصنفاته کما نقله العلامة صاحب العماد علی ان الحسن والقبح بالمعنی الثالث عقلیان انما یحسن الفعل ویقبح لکونه واقعا علی
وجه مخصوص لاجله یستحق فاعله المدح او الذم وبالجملة فمطلوبنا معاشر الامامیة ومن یحذو حذوهم هو الموجبة الکلیة ای ثبوت
القبح فی کل ما علم من الشارع انه حرام وثبوت الحسن فیما عدا ذلک ومطلوب الاشاعرة هو السالبة الکلیة ای لیس شیء من المحرمات
قبیحا فی نفسه ولا ما عداه حسنا بل الحسن عبارة عن کون الشیء مما لیس بمنهی عنه والقبیح کونه منهیا عنه والدلیل علی ما قلنا بوجوه
منها ما اشار الیه بقوله استحقاق المدح علی العدل والاحسان واستحقاق الذم علی الظلم والعدوان
ضروری بدیهی یشهد به الوجدان ای لا حاجة له الی اقامة البرهان ولا یتوقف ذلک علی الشرع الذی اتی
یحکم به ای باستحقاق المدح والذم علی المذکور نفاة الادیان ای من لا دین لهم کالبراهمة والملاحدة

الذین لا یعتقدون الشرع فلو کان الحسن و القبح شرعیین لما حکم بہ ہولاء الاقوام الجاہلین عن الشرع ورد ہذا الدلیل المذکور
بان الحسن و القبح فیما ذکر انما ہو بالمعنیین الاولین ای بمعنی صفۃ الکمال و النقصان و موافقۃ الغرض و منافرتہ لا بالمعنی
المتنازع فیہ و لا نزاع فی کونہما عقلیین بذلک المعنیین و دفعہ المصنف بقولہ و من قصر الحسن و القبح علی صفۃ الکمال
و موافقۃ الغرض و نقیضہما من صفۃ النقص و منافرۃ الغرض و انکرہما ای الحسن و القبح فی
المذکورات ای فیما ذکر من العدل و الاحسان و الظلم و العدوان بالمعنی المتنازع فیہ متعلق بانکر ای انکر وجود
المعنی المتنازع فیہ فی المذکورات فقد کابر مقتضی عقلہ جواب لقولہ من قصر لان من البدیہیات ان فاعل العدل
و الاحسان مستحق للمدح و فاعل الظلم و العدوان مستحق للذم لا دخل فیہ لموافقۃ الغرض و مخالفتہ لانہما یختلفان باختلاف
الاعتبار کما عرفت و الحسن و القبح فی المذکورات لیس کذلک لاطباق الامم قاطبۃ علی حسنہا و قبحہا من دون الاختلاف
و اما کونہ صفۃ کمال او نقصان فہو عین وجود المعنی المتنازع فیہ فیہا لما عرفت من ان الاول اخص من المعنی المتنازع فیہ و
وجود الاخص یستلزم وجود الاعم قطعا فہذا الانکار بوجود المعنی المتنازع فیہ فیہا ہو اثبات التناقض فاذا ثبت کون الحسن و
القبح فی العدل و الاحسان و الظلم و العدوان بالمعنی المتنازع فیہ لزمہم الاعتراف ببطلان مذہبہم اذ نحن و ہم متفقون
علی عدم التبعض فالقول بوجود العقلی فی بعض الصور دون بعض احداث قول ثالث و التخالف ہذا شروع فی
ان الحسن و القبح لیسا مستندین الی ذات الفعل و الی صفۃ لازمۃ لہا حاصلہ انہما یختلفان بحسب اختلاف الاوقات
کما فی صورۃ النسخ لان الحکم المنسوخ قبل النسخ کان حسنا و بعدہ صار قبیحا و کما فی الکذب فانہ قبیح فی نفسہ و قد یکون حسنا
کالکذب لعصمۃ النبی و انقاذہ ممن اراد سفک دمہ و الی غیر ذلک فمثل ہذا التخالف ینفی ذاتیتہما ای ذاتیۃ الحسن و
القبح اذ علی تقدیر ذاتیتہما لما وقع التخالف لان مقتضی الذات لا یتخلف عنہ اورد علیہ بان المراد بکونہما ذاتیین اما کون
الذات بما ہی کافیۃ فی اتصافہ بہا بمعنی انہ متی وجدت الذات کانت متصفۃ بہما کالزوجیۃ للاربعۃ او کون الذات
بحیث لو خلی و طبعہ کان مقتضیا لاحدہما کالبرودۃ للماء اما الذاتی بالمعنی الاول فلا یتبدل لہ بوجہ من الوجوہ لان الاربعۃ
لا یصیر فردا ابدا و اما الثانی بالمعنی الثانی یمکن تبدلہ بعارض کالبرودۃ للماء یزول بالنار لکن لو خلی و طبعہ کان باقیا
علی برودتہ فحینئذ یمکن ان یکون مراد القائلین بذاتیتہما ہو المعنی الثانی فالکذب و ان کان بحسب ذاتہ قبیحا بمعنی انہ لو خلی و
طبعہ کان مقتضیا للذم اما صار حسنا بسبب المصلحۃ فہو اخرجہ عن مقتضی طبعہ کما ان النار تخرج الماء عن مقتضی طبعہ ہو البرودۃ و فیہ ان ذلک
الذاتی لا یضر عقلیتہما فتامل لجمع النقیضین یعنی کما ان لزوم اجتماع النقیضین علی تقدیر ذاتیتہما ینفی ذاتیۃ الحسن و القبح
و تقریرہ قول القائل الیوم مثلا لاکذبن غدا فصدق کل من الکلام الیومی و الغدی یستلزم کذب الآخر و بالعکس لان

الصدق عبارة عن مطابقة الكلام للواقع ومطابقته له لا يحصل الا بصدور الكذب في الغد فاذا صدر الكلام
في الغد كان كاذبا ويكون الكلام اليومي صادقا وكذا اذا صدر الصدق في الغد كان الكلام اليومي كاذبا
والغدي صادقا فقد ثبت صدق كل من الكلامين مستلزم لكذب الآخر فيكون كل واحد من الصدق
والكذب ملزوما للآخر فلو كان الصدق ملزوما للكذب الذي هو قبيح يلزم ان يكون الصدق الذي هو حسن
ايضا قبيحا لان الكذب لازم له والقبيح لازم للكذب فيكون القبيح لازما للصدق اذ لازم اللازم لازم وكذلك
الكذب القبيح ملزوم للصدق الحسن فيكون الكذب حسنا تمثل بامر هذا هو اجتماع النقيضين فلو كان الحسن
والقبح مستندين الى الذات لزم الاختلاف في مقتضى الذات وبطلانه غير خفي هذا قيل عليه على تقدير ارادة المعنى
الثاني من الذاتي ان القبيح بسبب الاستلزام لقبيح آخر لا ينافي الحسن بالنظر الى ذاته فانه اذا خلي وطبعه يكون
حسنا وانما صار قبيحا بسبب عارض هو الاستلزام وعلى تقدير ارادة المعنى الاول للذاتي يكون الحسن حسنا بالنظر
الى ذاته والقبح في لازمه وقبح اللازم لا يستلزم القبح في ذات الملزوم غاية ما في الباب انه قبيح بواسطة اللازم
وبواسطة في العروض فتدبر فيه وارتكاب اقل القبيحين مدخول حاصله انه جواب عما اجيب عن الوجه
الاول النقض وايضاحه هو ان الكذب الذي صدر لعصمة النبي م ما صار حسنا بل باق على قبحه كما كان قبل واما قتل
النبي م فهو ايضا قبيح فصار قبيحان الكذب وقتل النبي م لكن الكذب اقل القبيحين وقتل النبي اعظمهما واقبح من الكذب
فاختير ههنا اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا في نفسه فاجاب بان ارتكاب اقل القبيحين في مثل المقام
مدخول لان هذا الكذب واجب مطلوب من الله فلا بد ان يكون حسنا والا لزم ان يوجب الله تعالى علينا القبيح و
هو باطل كما بين في علم الكلام ومن ههنا يظهر الجواب عن قول المعترض ان قبح اللازم لا يستلزم القبح في ذات
الملزوم اذ لو كان كذلك لكان الكذب الذي هو واجب علينا لانقاذ النبي م واوجبه الله تعالى قبيحا فيلزم ايجابه
علينا القبيح وبطلانه كما عرفت فتأمل وشرعيتهما اي الحسن والقبح تنفي الوثوق بالوعد اي الثواب والوعيد
اي العقاب فينهدم محل التكليف وبعثة الرسل فيكون عبثا تقريره ان كل ما اخبر على اتيانها بالثواب و
العقاب انما هو باخبار الله تعالى ويجوز ان يكون الله تعالى في جميع ذلك كاذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الكذب
لا يدرك بالعقل قبحه حتى يسلب عنه تعالى فمن اين لنا الوثوق بالوعد والوعيد ويتخلص من الافحام بالاسكات التي بعد رؤية
معجزاته بتجويز تمكين الله تعالى الكاذب منها اي من المعجزات حاصله انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لجاز عند العقل ان يحكم بان الله تعالى يمكن الكاذب
على اظهار المعجزات ويقدره عليها لان العقل لا يحكم بالقبح على المعروض فلما رأى الشخص المكلف المعجزات واظهرها على يده وادعى النبوة فيقول

المكلف للنبي انك كاذب ويجوز ان يظهر الله المعجزات على يد الكاذب فلا يمكن للنبي الجواب ان هذا قبيح وكيف يحكم العقل بجواز الكذب القبيح على الله سبحانه لان المكلف يقول في جوابه ان قبح الاشياء ليس بعقلي حتى يحكم بقبحه فيفحم النبي وليس له ان يجيب فينسد باب النبوة وهو مفتوح البتة وما اجيب عنه بان الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نقص يجب تنزهه تعالى عنه وقد عرفت انه لا نزاع فيه فضيه ما بيّنا من النسبة بين المعنى الاول للحسن والقبح وبين المعنى المتنازع فيه من ان الاول اخص من المعنى المتنازع فيه وتحقق الاخص يستلزم تحقق الاعم على ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي كما قال العضدي في المواقف فعدم الاعتماد على قوله ههنا دون المقامات الاخر تلبيس المطلوب مكابرة وادعاء محض وترجيح بلا مرجح ثم ان قول المصنف رح بعد رويته معجزاته كانه تنبيه من الادنى الى الاعلى والاعلى تقدير شرعيتها يلزم الافحام قبل الروية بعد امر النبي بقوله انظر في معجزتي لتصدقني فيجاب بمثل ما اجيب والحوالة على العادة ثالثا باطلة جواب عن قولهم ان الله تعالى اجرى عادته بان لا يظهر معجزاته على يد الكاذب فلا يرد تجويز تمكين الله تعالى الكاذب على اظهار المعجزة فاجاب بان تلك الحوالة باطلة لانه لا عادة في النبي الاول فجاز كذبه وكذا في الثانية والثالثة اذ اقل العادة ان يقع ثلث مرات فلا يثبت نبوة احد من الانبياء هذا ما استدل به المصنف على عقلية الحسن والقبح وغير ذلك حجج اخرى ايضا دالة على المطلوب فمنها انه لو كان جميع الافعال سواسية من غير دخل للعقل في قبحها وحسنها فالنهي عن البعض دون الآخر وكذلك الامر ببعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وبطلانه ثبت في مقامه ومنها لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فلا محالة انه يختار الصدق على الكذب فلولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما وما اختار الصدق دائما ومنها ان كل عاقل يفرق بين قبح صوم العيد وقبح قتل المؤمن ظلما فلو كان كلا القبحين مساويين في كونهما منهيا عنهما لم يفرق بينهما كما لا يخفى ومنها اتفاق الامم قرنا بعد قرن على قبح الظلم وحسن العدل دون حسن صوم شهر رمضان وقبح صوم يوم العيد ينادي بعقلية الحسن والقبح والا لما فرقوا بينهما بهذا الطريق العقلي واما الدلائل النقلية فيدل عليه قوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون فان المراد بالفاحشة في هذا المقام هو طواف المشركين بالبيت عراة كما يدل عليه شان نزول الاية فعلم ان الطواف عراة فاحشة وقبيح بحكم العقل قبل ورود الشرع وقوله تعالى فيه قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه صريح في ان الفواحش فواحش قبل كونها منهيا عنها وقوله تعالى

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فانه يدل على ان الطيبات طيبات في انفسها عند العقل لا يجوز لله تعالى تحريمها لانها طيبة بهم وكونها من خطاب الشارع وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاى ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فانه صريح في ان هذه الامور المامور بها والمنهي عنها قبل كونها كذلك متصفة بالحسن والقبح وامثال ذلك كثيرة في الكتاب العزيز واما في الاخبار فيدل عليه ما في الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله. فيه ايضا باسناده عن حفص بن قرط عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من زعم ان الله يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله الحديث وامثال ذلك كثيرة فقد ثبت باجماع الامامية والكتاب والسنة والعقل عقلية الحسن والقبح واحتج الاشاعرة على مذهبهم بوجوه الاول كما بينه العضدي في المواقف وتقريره ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا وبيان كون العبد مجبورا ان العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن من الترك ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان اتفاقيا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا بان الاختيار لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا تكلم في صدور ذلك المرجح من العبد مثل ما تكلمنا فيتسلسل فاذا توقف على مرجح ولم يكن ذلك من العبد فيجب الفعل عند ذلك المرجح والا جاز الفعل والترك معا فيحتاج الى مرجح آخر فيتسلسل ايضا واذا وجب الفعل فيكون امرا اضطراريا وهذا هو المطلوب واجيب عنه بوجوه الاول انا نختار ان العبد قبل الداعي متمكن من الترك وبعد الداعي والارادة الجازمة غير متمكن من الترك وقبله قال العلامة هذا هو الحق والثاني ان العبد متمكن من الترك وصدور الفعل موقوف على مرجح وذلك المرجح من العبد لكنه امر اعتباري يجوز فيه التسلسل والثالث انا نختار ان ذلك المرجح هو اشتمال الفعل على المصلحة بحيث زعم العبد وبعد انضمام ارادة العبد يوجب الفعل ولا محذور فيه لما عرفت من معنى الاختيار والرابع انا نقول ذلك المرجح هو الارادة وهي مخلوقة الله تعالى لكن لا يوجب الفعل بل يرجحه ومع ذلك يجوز الترك وهذا القدر يكفي لصدور الفعل والخامس انا نختار ان العبد متمكن من الفعل والترك معا ومع ذلك لا يحتاج في ايجاد الفعل الى المرجح كالعطشان اذا حضر بين يديه اناءان متساويان من جميع الوجوه والسادس ما اشار اليه المصنف رح بقوله ولو تم الا اضطرار في افعال العبد كما قلتم انه مجبور ومضطر في فعله لجرى الدليل المثبت لاضطرار فعل العبد في افعال الواجب تعالى فيكون سبحانه ايضا مجبورا مضطرا في افعاله وتقريره ان يقال ان الله في فعله مجبور لانه ان لم يتمكن من الترك فذلك

المطلوب وان تمكن من الترك ولم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان الـ
اتفاقيا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا وان توقف على مرجح لم يكن المرجح منه تعـ والا نقلنا الكلام فيه فيتسلسل
فيجب الفعل عند المرجح والا جاز معه الفعل والترك واحتاج الى امر مرجح فيتسلسل فيكون اضطراريا فيلزم الاضطرار
في فعله تعـ بعين ما استدللتم به على اضطرار فعل العبد فما هو جوابكم فهو جوابنا **ولو قدمت القدرة فالتعلق**

حادث هذا جواب عما اجاب به الفخر الرازي بعدم لزوم الاضطرار في فعل الواجب تعـ بان ارادة العبد محدثة
فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تعـ فيه لا ارادة واختيار من العبد دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها
من العبد واما ارادة الله تعـ فهي قديمة لا تحتاج الى ارادة اخرى حتى يتسلسل الارادات فحصل الفرق بين الارادتين
فاجاب عنه المصنف بانه لو قدمت القدرة اي قدرة الله تعـ ونقول انها قديمة كما قال الرازي فالتعلق اي تعلق
ارادة الله تعـ بالمقدور حادث فلا يبقى الفرق بين ارادة الممكن وارادة الواجب من حيث التعلق فبقي الاشكال
بحاله لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما ينهض عند من يقول بحدوث التعلق واما من قال بقدمه فلا فالجواب القالع لاساس
الاشكال ما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره بانه اي ما قال الرازي لا يفي بدفع النقض اذ يمكن ان يقال ان لم يتمكن
من الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح استغنى المساوي عن مرجح
وان توقف فالفعل معه اما واجب الصدور فيكون اضطراريا او لا فيفضي الى التسلسل وما قيل ارادة الله تعـ انما
تعلقت بايجاد المراد في زمان مخصوص فلا يوجد قبل ذلك لا يفيد لان المقصود ان ذات الواجب ان كان مع الارادة
علة تامة فيمتنع انفكاك المعلول عنها وان لم يكن علة تامة افتقر الى وجود المراد الى امر آخر به تتم العلة فذلك الامر
ان كان قديما فيكون المراد واجب التحقق فيلزم الاضطرار وان كان حادثا افتقر الى مرجح آخر وهلم جرا **ولا ينافي**
الوجوب بالنصب على المفعولية **بالارادة الاختيار** بالرفع على الفاعلية هذا اشارة الى ما اجاب به العلامة
عن دليلهم على ان العبد مجبور في فعله كما اشرنا اليه اولا في جوابه فحاصل معنى العبارة ان وجوب فعل العبد
بارادته لا ينافي اختيار العبد في فعله فنختار انه لا يتمكن من الترك وقولكم يلزم الاضطرار ممنوع لانه انما يلزم
ذلك لو لم يكن له اختيار قبل الارادة ايضا وليس كذلك لانه مختار قبل الارادة وبعدها صار فعله واجبا فلو
كان صدور الفعل عن الاختيار رفعا للاضطرار اذ لا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله
فان القدرة والارادة اذا اجتمعتا وجب الفعل كذا يستفاد من الحاشية الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت
الاشاعرة بها على مذهبهم قوله تعـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فالاية تدل على نفي التعذيب قبل البعثة

فلو كان مدرك الحسن والقبح العقل لزم التعذيب قبل البعثة لان العقل كان موجودا كافيا في الحكم بحسن
الافعال وقبحها فلم يكونوا معذورين بسبب وجود العقل فلزم التعذيب وهو خلاف منطوق الآية فاجاب
عنه المصنف رح بقوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو حاصله انه نعم نفي التعذيب قبل البعثة لا
لاستحقاق التعذيب قبلها فجاز كونهم مستحقين للتعذيب لكنه تعالى عفى عنهم التعذيب ما لم يتأيد العقل بالسمع حتى
يكون لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك يدل عليه قوله تعالى لئلا يكون للناس حجة بعد الرسول فتامل ثم للمعتزلة
في جواب الاشاعرة تاويلات لهذه الآية منها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف و
منها المراد بالرسول المنبه مطلقا من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي والمراد خصوص العقل فانه رسول باطني ومنها
ان المراد ما كنا معذبين بعذاب الدنيا بدلالة السياق الى غير ذلك الوجه الثالث من وجوه استدلال الاشاعرة
انه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم كون الواجب مضطرا في افعاله وهو باطل تقريره ان احد الحكمين كالوجوب
والتحريم لو كان راجحا في العقل والآخر مرجوحا وجب على الله الحكم بالراجح دون المرجوح لقبحه فتعين عليه الحكم بالراجح
فيكون مضطرا فيه اجاب عنه المصنف بقوله وامتناع القبيح لصارف ومانع لا ينافي قدرته تعالى عليه
اي على القبيح حاصله ان امتناع الحكم بالقبيح لوجود صارف ومانع وهو القبح العقلي غير مناف لقدرته تعالى على القبيح
لما عرفت ان وجوب الفعل بالعلة لا ينافي القدرة عليه الوجه الرابع من استدلال الاشاعرة انه لو كان الظلم قبيحا
فثبوت القبح اما لذات الفعل او لصفة الثبوتية او السلبية او المجموع على الاول يلزم ان يكون جميع الافعال قبيحة
لان الافعال من حيث الفعلية لا تفاوت فيها وعلى الثاني نقول لا يخلو الامر من ان هذه الصفة اما لازمة للفعل
او عرض مفارق له فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم ان يكون الظلم حسنا عند مفارقة الصفة وعلى الثالث يلزم
تعليل الثبوتي بالعدمي وعلى الرابع يلزم ان يكون العدمي جزء المؤثر وكل هذه باطل فالظلم ليس بقبيح في نفسه واجيب
عنه بانا تارة نختار الاول وكون جميع الافعال قبيحة غير مسلم لان الافعال مختلفة في الحقيقة لا متساوية حتى يقبح
الجميع وتارة نختار الثاني ونقول ان الصفة لازمة للفعل ولا يلزم المحذور كما عرفت من تفاوت الافعال حقيقة
وتارة نختار الثالث ولا يلزم تعليل الثبوتي بالعدمي وانما يلزم ذلك لو نقول ان القبح وجودي وليس كذلك بل هو
عدمي لان العالم المتمكن منه لا يفعله وتارة نختار الرابع ولا نسلم بطلان كون العدمي جزء المؤثر اذ يجوز ان يكون العدمي
جزء المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام الوجه الخامس انه لو قال المكلف لاكذبن غدا فاما يجب عليه الكذب
او لا يجب وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا فان الواجب حسن وعدم وجوب الكذب يستلزم جواز كذبه

لاكذبن فينبغي ان لا يكون كذبه قبيحا فان الجائز منتظم في سلك الحسن وايضا قبح اللازم اعني كذب لاكذبن مستلزم لقبح الملزوم وهو عدم وجوب الكذب وقبح عدم وجوب الكذب يستلزم وجوب الكذب هذا خلف واجيب عنه اولا بانا نختار عدم وجوب الكذب فان في صورة الوجوب يلزم المعصيتان الاول لهو الوعد على الكذب والثاني الوفاء عليه وعلى الاول لا يلزم الا محذور واحد وارتكاب اقل المحذورين حسن بالنسبة وان كان قبيحا في نفسه وثانيا بالمعارضة بان هذا يرد على تقدير عدم الحسن والقبح ايضا تقريره قوله لاكذبن فهل يجب عليه الكذب شرعا ام لا فان كان واجبا لزم جواز الكذب قوله لاكذبن والجائز منتظم في سلك الحسن وان لم يكن واجبا ففي صورة عدم وجوب الكذب لو كان كذب لاكذبن قبيحا لزم تخلف الطلب كذب لاكذبن لانه لازم لعدم وجوب الكذب فهو لازم له واذا كان كذب لاكذبن قبيحا فيقبح عدم وجوب الكذب لان قبح اللازم يستلزم قبح الملزوم واذا ثبت قبح عدم الوجوب لزم وجوب كذب الغد فما هو جوابكم فهو جوابنا قال الوجه السادس انه لو كان القبح عقليا لما وقع التكليف بالمحال والحال انه واقع بيان ذلك ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع وقد علم عدم ايمان ابي لهب ومع هذا كلفه بالايمان وكذا سائر التكاليف التي علم الله عدم الاتيان بها واجيب بمنع التكليف بالمحال فان العلم حكاية عن المعلوم ومتاخر عنه في الرتبة والاصل انما هو المعلوم والعلم تابع له وبالنقض بافعاله تعالى فانه لا بد ان تكون مطابقة لعلمه تعالى فتكون اضطرارية الوجه السابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان ذلك انهما ليسا ذاتيين للافعال والا يلزم من تصور الافعال تصورهما وليسا عدميين لان نقيضيهما اعني اللاقبح واللاحسن عدميان فيلزم قيام الحسن والقبح المعنيين بالافعال التي هي من جملة المعاني واجيب بعدم استحالة قيام المعنى بالمعنى كالسرعة للحركة ونحوها ووجوه ركيكة اخرى لا طائل تحتها مسئلتان متفرعتان على مسئلة الحسن والقبح العقليين الاولى هذا اللفظ وان لم نظفر به لكن ينبغي وجوده بقرينة قوله فيما بعد والثانية فقال وجوب شكر المنعم عقلي لا من العقاب اي يحكم العقل بان شكر المنعم واجب ضرورة ان من اطعم خبز الشخص فهو يمدحه ويشكره فما بالك بمن نعمه متكاثرة متظاهرة يزيد يوما فيوما وآنا فآنا ولا شك انه احق بان يشكره شكرا لا يحصى وايضا بترك الشكر احتمال ان يعاقب المنعم وذلك الاحتمال يخوف ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا ولا دافع له الا بالشكر فيجب علينا فالاشاعرة اللاشعورية فهم لا يوجبون الشكر للمنعم ويكفي في رد قولهم ما قيل شعر اذا اطعمت كلبا بعض خبزه يظل ملازما لو ضربه اب ـ وعند الاشعري الشكر لغو فهم والله اخبث من كلاب بها او زوال النعمة بالجر عطف على العقاب بتركه اي بترك الشكر يعني بسبب شكر المنعم يا بيده شاكرين من زوال النعمة وبتركه تزول النعمة كما ينطق به الكتاب العزيز ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان

عذابی لشدید والیضا زوال النعمة ضرر والم نفسانی یجب دفعهما عنها عقلا فلا یدفع الا بالشکر وهو
ای الامن من العقاب زوال النعمة الفائدة فی اتیان الشکر اولا فائدة فیه استحقاق الشاکر
المدح عند العقلاء فانهم یمدحون الشکور ویذمون الکفور او الفائدة الزیادة ای زیادة النعمة
و تائید کریمة ولئن شکرتم لازیدنکم او هو ای وجوب الشکر لنفسه ای الفائدة هی نفس ذلک الشکر ولا
یلزم ان یکون للشیء فائدة مغایرة لذلک الشیء والا یلزم ان یکون لتلک الفائدة المغایرة فائدة اخری
وهلم جرا و فی ذکر هذه الفوائد رد علی الاشاعرة حیث قالوا لو وجب الشکر لکان لفائدة اذ العبث قبیح
ممتنع علیه تعالی ولا فائدة اذ لو کانت لکانت اما عائدة الی الله تعالی فظاهر انه محال لاستغنائه عن کل شیء او الی العبد الشاکر
فلا یخلو اما ان یکون تلک الفائدة عاجلة فی الدنیا او آجلة فی الآخرة وظاهر انها لیست عاجلة لحصول المشقة
التی فی اداء الشکر لا غیر واما الفائدة الآجلة فیجوز ان تحصل لغیر واسطة الشکر فیکون عبثا علی ان امور الآخرة من المغیبات
لا مجال للعقل فیها حتی یحکم بوجوبه ولقطع وتحکم حکما قطعیا بعدم العقاب علی شکر النعمة جواب عن
قول الحاجبی حیث عارض بانه کما فی عدم الشکر خوف العقاب کذا فی الشکر ایضا خوف العقاب لان الشکر تصرف
فی ملک الغیر بلا اذنه وهو نقص للشاکر لان الشاکر ملک الله تعالی وهو سبحانه لم یرخص فی هذا التصرف فاجاب بانا نقطع بعدم
العقاب علی شکر النعمة وقولکم تصرف فی ملک الغیر قلنا مثل هذا التصرف غیر مضر للمالک بل هو مثل من استصبح بمصباح
الغیر واستظل بجداره ومثل هذا التصرف لا یضر المالک بل حتی یحتمل العقاب وقولکم انه لم یرخص قلنا لم یمنعه ایضا والاصل
الاباحة فمن این جاء خوف العقاب علی الشکر بل نقطع باستحقاق العقاب علی کفرانها ای کفران نعمة والقول ان الشکر
علی اللقمة باطل هذا ایضا جواب لما استدل به الحاجبی علی ان فی عقاب الشکر خوف العقاب حیث قال ان الشکر
کالاستهزاء والاستهزاء یوجب العقاب فالشکر یوجب العقاب اما انه استهزاء فمثل الشکر کمثل فقیر حضر مائدة السلطان
عظیم الشان فیها انواع طیب الطعام فتصدق السلطان بلقمة منها فشرع الفقیر بالثناء والتحیة علی السلطان و
السجود له واشاعة مدحه فی المحافل والمجالس لاجل انعام السلطان ایاه تلک اللقمة ولا شک ان مثل ذلک یعد
استهزاء بالشان السلطان فیستحق الفقیر العقاب بذلک المدح وکذلک العبد بالنسبة الیه سبحانه فان ما انعم الله تعالی علی
العبد من نعمائه العظیمة کاللقمة بل اقل منها فاجاب المصنف بان القیاس علی اللقمة باطل لحقارتها ای اللقمة بالنسبة
الیهما ای الی الفقیر والسلطان مقابل بالنسبة الی جمیع اهل الدنیا فیتطرق الاستهزاء لا محالة بسبب شکر
الفقیر علی اللقمة واما انعامه سبحانه فهی وان حقرت عنده سبحانه لکنها عظیمة عندنا تکیف تقرر

الاستهزاء فلا تنطبق المثال على الممثل بل التمثيل المناسب لما نحن فيه ان يقال اذا كان في زاوية الخمول وبادية الذهول اعلى اخرس
اللسان مشلول اليدين والرجلين فاقد للسمع والبصر بل لجميع الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة فاخرجه الملك من تلك البادية
وتلطف عليه باطلاق لسانه وازالة شلل اعضائه ووهب له الحواس لجلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته وكرمه على كثير
من اتباعه وخدامه ثم ان ذلك الرجل بعد وصول تلك النعمة الجليلة اليه وفيضان تلك التكريمات عليه طوى عن ذكر ذلك
الملك كشحا وضرب عنه صفحا ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشئ من تلك النعم اصلا بل كان حاله بعدها كحاله قبلها من غير
فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم بكل لسان ومستحق للاهانة والخذلان كذا في الحاشية وعلى ما سمعت فترك
شكرها اى النعمة كفران بلا ريب ويبطل كلام الحاجبي كما قررتم اعلم ان الفخر الرازي قد سبق ابن الحاجب
في هذا التمثيل واجيب عنه ايضا من قبل المعتزلة مشابها لجواب المصنف فتأمل المسئلة الثانية الاشياء الغير
الضرورية في التعيش والبقاء مما لا يدرك العقل قبحها ولا حسنها خص الاول بالذكر تنبيها على انه كاف
في الحكم كشمة الورد قبل الشرع اى قبل ورود الشرع والوصول اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت انطماس
الشرائع وانقطاعها بسبب حبس او مانع او نحو ذلك غير محرمة عقلا بل مباحة للاصل ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من
الازمنة من نبي او وصي او حافظ الشريعة على اصولنا ولما ورد بان جميع الاحكام صادر عن الله تعالى وهو مخزون عند اهل الاثم
وان كان ذلك لكن ليس بحيث يمكن وصولها الى كل واحد من المكلفين نعم بعد الوصول لا يعتمد على ذلك الاصل ما لم يقع الفحص
التام كما في كل ما لا نص فيه لا يجوز التمسك باصل البرائة ما لم يحصل الظن بعدم المعارض هذا فاعلم ان الافعال اما اضطراري
فهي مما لا بحث فيه اجماعا واما اختياري يضطر اليه المكلف في بقاء حيوته كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد
فهو ايضا لا بحث فيه واما اختياري غير ضروري ينتفع به المكلف كشم الورد واكل الفاكهة وسماع الطيب فهذا اما ان
يدرك العقل فيه جهة الحسن كرد الوديعة والصدق النافع فهو حسن او يدرك جهة القبح فيه كالظلم والكذب الضار
ونحوهما فهو قبيح فهذان ايضا خارجان عن محل النزاع واما ما لا يدرك العقل فيه جهة الحسن والقبح فاما ان يكون فيه امارة المنفعة دون امارة
المفسدة ظاهرا او فيه امارة المفسدة دون المنفعة واما فيه امارة المنفعة والمفسدة واما ليس فيه شئ من الامارتين فمحل النزاع من بين هذه
الاقسام هو الاول وبالجملة فقد ظهر ان محل النزاع في الافعال الاختيارية الغير الضرورية التي لا يدرك العقل فيها جهة الحسن والقبح وتضمنت
الافعال امارة المنفعة دون المفسدة كما يستفاد من كلام الشارح الخوئي وصاحب القوانين والضوابط ولكن يظهر من كلام
العلامة صاحب العماد في اساس الاصول ان النزاع هيهنا قد وقع في مقامين الاول فيما لا يعلم بالعقل انه حسن او
قبيح بل امارة الصلاح والفساد فيه متساوية والثاني في حسن بعض الافعال التي يصح الانتفاع منها كاكل الفواكه

المتعارفة بحسب العقل وعدمه لكن وقع الخلط منهم في ذلك وهو يخالف ما فصلناه فتأمل وكيفما كان فقد اختلف
اهل العلم في ان الافعال الغير الضرورية التي لا يستقل فيه العقل مع تضمن الافعال امارة المنفعة فذهب البصريون من المعتزلة و
جماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية والسيد المرتضى والعلامة الحلي ومحمد بن بابويه رفع الله روحهم الى انها مباحة
وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية الى انها محظورة وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وطائفة
من الفقهاء والشيخان بالوقف والحق هو الاول وفاقا للقوانين والضوابط واساس الاصول وجماعة من علمائنا واختاره
المصنف ايضا والدليل على المختار من وجوه الاول ما اشار اليه المصنف بقوله اذ هي اي الاشياء الغير الضرورية فيها
منافع بلا مفسدة ظاهرا عاجلا ولا آجلا وكلما كان كذلك فهو غير محرمة عقلا فتلك الاشياء غير محرمة وهو المطلوب
اما ان فيها منافع فظاهر ان في شم الورد وتناول الفاكهة قوة الدماغ والاعضاء ونحوها من الفوائد الجمة كما لا يخفى
واما خلوها عن المفسدة فبحسب الفرض واما ان كلما كان كذلك فيحكم العقل بحسنه فلانا نعلم بالضرورة ان كلما كان فيه منفعة ظاهرة
يدركها العقل ولا مفسدة فيه بحسب الظاهر وان كانت موهومة فالعقل يحكم بفعله وحسنه بل على ذلك مبنى سائر
المعاملات والتجارات التي يتعامل بها الانسان الا ترى ان التجار قاطبة يبعثون اموالهم من بلد الى بلد آخر لما
فيها من المنافع الظاهرة الحاصلة لهم مع احتمال تلف المال في ذلك البعث ايضا بان يسرقه سارق او ينهبه
قطاع الطريق او يغرق اذا كان البعث من طريق البحر فيتلف المال ومع ذلك كثيرا لا يبالون في ذلك الارسال
ويبعثون الاموال ولا يذمون في ذلك بل من ينظر الى مثل تلك الاحتمالات يعدونه سفيها وكذا الجلوس تحت سقف
مستقيم مستحكم البناء مع احتمال السقوط فيه ولو وهما لا يعدونه قبيحا بل من يمكث فيه خوفا من السقوط يعدونه من
السفهاء والمجانين فح لا يقال عدم ظهور امارات المفسدة لا يوجب انتفاء المفسدة راسا فاحتمالها كاف في القبح
لانك قد عرفت ان المنفعة ظاهرة والمفسدة موهومة ومثله لا يضر في كون الشيء حسنا كما ان سلوك طريق مامون مظنون
السلامة ومحتمل العطب حسن ليس بقبيح كما عرفت على انه لو يراعى مثل تلك الاحتمالات لا يكون رد الوديعة حسنا بل
لكونه قبيحا اذا كان المستودع فقيرا او المودع غنيا وفي الرد يحصل مضرة العسرة للفقير وكذا لا يكون الظلم قبيحا لان
المظلوم يحصل له اجر عند الله وفي عدم الظلم لا يحصل ذلك الاجر وهو مفسدة للمظلوم فيكون الظلم حسنا وغير ذلك من الخرافات
المخترعة للدين المبطلة للاسلام بحيث لا يكاد ان يصلح من بعد الوجه الثاني من وجوه الاباحة في تلك الاشياء ما اومى
اليه بقوله ولا اعلام به اي بقبح تلك الاشياء لو كان في استعمال تلك الاشياء مفسدة في الدين لوجب على الشارع
اعلامنا بتلك المفسدة كصوم العيد اي كما وقع الاعلام بقبح صوم العيد وحيث لا فلا اذ لا يجوز ان يتعلق المفسدة

بالاعلام والمصلحة انما هي في قولنا في الوقف والشك كما اجاب به الشيخ رح في العدة عن الدليل واحتج به على مسلكه بالوقف لانا
نقول قد عرفت ان المصلحة العاجلة في الافعال المتنازع فيها معلومة متيقنة بلا شائبة المفسدة الدنيوية واحتمال المفسدة
الاخروية موهوم سيما بالنظر الى اصل العدم وما يكون شانه هذا الحكم العقل بحسنه بلا نكير كما نشاهد في معاملات العقلاء و
ايضا بناء على ما ذهب اليه الشيخ لا يلزم ان يكون الظلم قبيحا والعدل حسنا قبل ورود الشرع كما عرفت الوجه الثالث ان
الله تعالى خلق الطعوم في الاجسام فلا بد بذلك غرض وغاية حذرا من لزوم العبث وليس الغرض في ذلك لخلق ايصال النفع الى
نفسه ضرورة استغنائه تعالى ولا الاضرار بالمخلوق وفاقا فتعين ان المقصود بخلقها هو ايصال النفع الينا وذلك لا يتحقق الا بالاكل
وهو المطلوب لا يقال النفع بخلقها هو امتناعنا باكلها حتى يحصل لنا به الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها ومع ذلك
فقد حظرها بالسمع مثل شرب الخمر واكل الميتة والزنا وغير ذلك كما قال الشيخ في عدته لانا نقول الثواب انما يترتب اذا دعت نفس
المكلف الى اكله وامتنع عنه امتثالا لامر الله تعالى ولا حكم فيها له تعالى فلا امتثال فيها وايضا نقول قد فات بعد ارتكاب التحقيق ان حسن
الاشياء وقبحها عقلي والشيخ ايضا لا ينكره فلو قلنا مثل ما قال الشيخ من ان الغرض بخلق الاشياء المحوت عنها هو كف النفس
عنها ليترتب عليه الثواب ليهدم اساس عقلية الحسن والقبح لان عقل احد من العقلاء لا يحكم بقبح جميع اسباب التعيش في
الراحة المخلوقة من الله العزيز المدركة قبحها ظاهرا سوى المنفعة وعلى قول الشيخ محظورة فمن اين تبقى عقلية الحسن والقبح
واحتمال وجود سبب القبح ولم يصل اليه عقولنا يدفعه وجود الوجوه الحسنة الظاهرة الموجبة للحل لان تكليفنا انما هو بالاحكام
الظاهرة عن الادلة وان وجد احتمال خلاف نفس الامر كما سبق في صدر الكتاب والقياس على شرب الخمر واكل الميتة
والزنا مما خلقه الله تعالى ويصح الانتفاع بها مع انه حرمها بالسمع قياس مع الفارق لان بحثنا في اباحة ما لا يدرك العقل
فيه مفسدة عاجلة ولا اجلة سوى المنفعة وان كانت المفسدة موهومة واما شرب الخمر واكل الميتة والزنا فهي مما
يدرك العقلاء فيها مفسدة عاجلة لان شارب الخمر حين السكر لا يبالي بشيء حتى الجماع من المحرمات كالام والبنات
والاخوات ولا يعرف الخالق من المخلوق ولا عن قتل نفوس بغير حق وكلما كان هذا شانه فهي محرمة عند العقلاء
قاطبة وكذا اكل الميتة يضر بالابدان فلا يجوزه من له عقل وكذا الزنا لو شاع لا يبقى المبالات فيه حتى يزنون بالعمات والخالات
والاخوات فيكونون كلهم كالبهائم وهل يجوز عقل احد امثال تلك القبائح كلا ثم كلا وهكذا كل ما اورده الشيخ على الدليل فهو غير وارد ومن
شاء الاطلاع على التفصيل فارجع الى ما حققه العلامة صاحب العماد فانه قد استقصى الكلام بما لا مزيد والله دره محققا وعليك بمطالعة كلامه
رح الوجه الرابع من وجوه الاباحة ويشير المصنف اليه ايضا ان التنفس في الهواء وتارة على ما يحتاج اليه في
البقاء والصحة وكذا الاستشفاء والجلوس والنوم والمشي اكثر مما يضطر اليه حسن بل الاقتصار في جميع ذلك على قدر الحاجة

يعدّ سفهاً وليس وجه الحسن الا كونها نافعة خالية عن المفسدة فهكذا جميع الاشياء المتنازع فيها الحسن بهذه الادلة
العقلية على المطلوب واما الدلائل النقلية من الآيات والاخبار فايضاً كثيرة ذكرنا جملة منها في رسالتنا اقامة الدليل
في حلية القهوة والقليان لكن نذكر ههنا نبذاً من الآيات تتميماً للمرام وهو قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشاً و
السماء بناءً وانزل من السماء ماءً فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم وقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ونظائرها
كثيرة وهو كاشف عن صواب اي الاباحة بالاشياء المتنازع فيها قبل ورود الشرع بل صريحة في انها من لدن آدم
الى الآن مباحة خالية عن المفسدة مالئة بالمنافع ولا يرد ما قال الشيخ ان الاحتجاج بالنقل مبنية على السمع نحن لا نقول
باباحة الاشياء بدليل السمع بل البحث في الادلة العقلية قبل ورود السمع لان الاستدلال بالآيات على نحوين الاول
بامثال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ونحوه ولا شك انه يفيد الاباحة حين ورود الشرع والثاني الآية
بقوله الذي جعل لكم الارض فراشاً الآية كما بيناه آنفاً ولا ريب في انه يفيد الاباحة قبل ورود الشرع من لدن آدم ع
على ان قول مولانا الطبرسي في تفسير قوله يا ايها الذين آمنوا كلوا مما في الارض حلالاً طيباً الآية بان هذه الآية تدل على
اباحة المآكل الا ما دل الدليل على حظره فجاءت مؤكدة لما في العقل انتهى يدل على ان مثل تلك الآية لما دلالة على الاباحة
قبل ورود الشرع واستدل القائلون بان الاشياء المبحوث عنها على الحظر بانا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك وانه لا يجوز
لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما علمنا قبح التصرف فيما نملك في الشاهد فاجاب عنه المصنف ره بقوله والاذن في
التصرف معلوم عقلاً لان التصرف في ملك الغير قبيح لو يؤدي ذلك الى ضرر المالك وما لا ضرر عليه في ذلك التصرف
مع ان المالك جواد كريم لا يجوز عليه الضرر على حال فلا قبح في التصرف فيه عقلاً بل يحكم بالاذن في امثال ذلك كالاستظلال
بفيئ دار الغير والاستصباح بضوء ناره فانا نعلم قطعاً ان المالك في مثل تلك الافعال لا يمنعنا بل يأذن بها لعدم تضرره
بها والى هذا اشار بقوله كالاستظلال بجدار الغير معلوم اذنه بالعقل لعدم تضرر المالك به لا يقال انما
حسن الاستظلال بجدار الغير لعدم وقوع الضرر بل لان ذلك لا يصح تملكه لان الفيئ في ظل الحائط ليس شيئ يملك اذ لكان
في الطريق غير مملوك ومتى كان الفيئ في ملك صاحبه قبح الدخول فيه لانا نقول لو كان الفيئ في ملك صاحب البناء ولا
ضرر للمالك في الدخول فيه لم يقبح الدخول في الظل على انا نقول هذا خدشة في المثال وذلك لا يليق بشأن
المحصلين ولنا مثال آخر جار مع مانع وهو ان عبد السلطان مثلاً لو غسل يده من ماء الشطوط الواقعة في ملك السلطان مع علمه بان مولاه
جواد كريم وان في ذلك الغسل ليس للمولى مضرة لكان في ترك الغسل جنايةً بل لو لم يغسل يده باحتمال ان مولاه لا يرضى بذلك يستحق العقاب بل التجري
ذلك الى الاستطلاق كما هو مشاهد في اكثر طبائع الاسخياء والحلم باستحقاق من اقتصر في التنفس على قدر ما يحصل به الحيوة ولا يزيد فيه سفهاً وتقدير

ما يبقى به الحيوة ذمّاً منصوب على انه مفعول له اتفاق بل يعدّ من فعل كذلك فى زمرة المجانين اذ هو منفعة بلا مفسدة فاى وجه فى ترك المنفعة بلا سبب مانع كما عرفت منا فى الوجه الرابع واحتج الشيخ فى العدة على مسلكه بالوقف والذى يدلّ على ذلك انه ثبت فى العقول ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على العلم بقبحه و ايضا بان الاشياء المتنازع فيها يحكم العقل بحسنها لما فيها من المنافع الظاهرة واما احتمال المفسدة فهو موهوم لا يعتد به والا لم يستحسن جمهور العقلاء سلوك طريق مامون والجلوس تحت سقف لما فيهما من احتمال المفسدة وهذا هو خلاف كما عرفت والوقف لعدم امن المكلف عن القبح ممنوع

فصل فى تعريف الواجب وان كان علم تعريفه فى ضمن تعريف الحكم لكن اراد المصنف ان يعرفه بخصوصه جريا على عادة اهل هذا الفن فى ذكر رسوم الاحكام المنقولة عن اهل العلم فقال الواجب لغة الثبوت والاستقرار كقوله ع اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اى استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق على السقوط ايضا كقوله تع واذا وجبت جنوبها اى سقطت و اصطلاحا ما يستحق تاركه لا الى بدل اى ترك الواجب وما اتى بدله من بدله ذمّاً بالنصب على انه مفعول ليستحق قال فى الحاشية عرفه بعضهم بانه ما يعاقب تاركه واعترض عليه بجواز العفو فزيد عليه ما يستحق تاركه العقاب واعترض عليه بالواجب التخييرى فزيد عليه لا الى بدل ولما كان العقاب خص من الذم عدل من العقاب الى الذم ليفيد العموم انتهى والشراح قد اطنبوا الكلام فى هذا المقام اعرضنا عنه لعدم افادته فائدة يعتد بها ولا نقض على تعريف الواجب بالخير فى الركعات الاربع فى الصلوات الرباعيات للمسافر فى البقاع الاربع المتبركة يعنى بها حائر الحسين ع روحى له الفداء والمساجد الثلثة مسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد الكوفة حاصله قوله لا نقض الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المسافر لو اتى فى الاماكن المشرفة المزبورة الركعتين الاخيرتين للصلوات الرباعيات ولم يقصر فقد اتى بالواجب بل بافضل الواجبين الاتمام والقصر ولو ترك الاخيرتين وقصر فقد ترك الواجب فانهما ايضا واجبتان مع انه لا يستحق الذم بتركهما لا الى بدل فالتعريف غير جامع فاجاب بانه لا نقض على تعريف الواجب بالركعتين الاخيرتين لاعتبارها اى البدلية فى الركعتين الاوليين اذا تركتا يعنى ان المسافر لو ترك الاخيرتين واكتفى بالاوليين يعتبر البدلية فى الركعتين الاوليين فتقومان مقام الاخيرتين فيصدق على التارك انه تارك لا الى بدل فيستقيم الحد وقس عليه اى على تركه الاخيرتين الاربع فى الاربع ترك الزائد على احد من الثلث فى المسح والتسبيح حاصله ان المسح بالاصابع الثلثة واجب وكذا قراءة التسبيحات الثلث واجبة فى الركوع والسجود فلو ترك المسح بالاصابع الثلثة واكتفى بالاصبع الواحد وكذا لو ترك التسبيحات الثلث واكتفى بالتسبيح الواحد كان ذلك المسح بالواحد والتسبيح الواحد بدلا لما ترك من التسبيحين والمسح بالاصبعين كما ان الركعتين الاوليين للرباعية فى

اما لكن الاربع فقعتان بل بين من الاخيرتين التعين تركنا منها قال طاب ثراه ومن حيث الجهة زاد في الحاشية ان المسح بالاصابع الثلث والاولى بالتسبيحات الثلث في الركوع والسجود واذا قصد الاتيان بافضل الوجهين النصف الثلث بالوجه واذا مسح بالواحدة او اكتفى بالتسبيح الواحد وترك الزائد فالبلية معتبرة في الواحد لكنه فرق بينهما من وجه آخر فان الزائد في التسبيح يجوز فيه قصد الاستحباب ايضا بخلاف الزائد في المسح فانه لا يقصد في الزائد فيه قصد الاستحباب لعدم تكرر المسح كما ان التيمم في الاربع لا يقصد في الاخيرتين الاستحباب بل يقصد بالاربع الاتيان بافضل الواجبين فلا فرق بين الاتمام في الاربع والمسح بالثلث من هذه الجهة انتهى ويرادفه اي الواجب الفرض خلافا للحنفية حيث زعموا ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة والواجب ما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس المظنون وقال العضدي في شرح لفظ فان فعل الواجب في وقته المقدر فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل الغير اليومية ولا حاجة الى التقييد بقوله شرعا كما قيده به الشارح رحمه الله تبعا للعضدي معللا بانه للاحتراز عن الزكوة فان الامام عين لها شهرا فاتيان الزكوة فيه ليس اداء لانه وان كان في وقته المقدر لكن ليس هذا التقدير شرعا من جانب الشارع بل من جانب الامام لان اتيان الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا ومثل ذلك الكلام اعجب من الشارح لعل الباعث عليه كثرة التوغل بكتب المخالفين وقلة اعتنائه بكتبنا ومذهبنا فان عندنا ما حكم به الشارع حكم الامام المعصوم لا يزيد ولا ينقص وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالقول بان هذا من الشارع وذلك ليس منه بل من الامام يدل على كمال الغفلة عن المذهب الحق فتامل اقول لا متعلق لقوله فعل فخرجت الاعادة لانها قسيمة للاداء كما عليه الاكثر لا قسما منه كما ظنه العضدي كذا في الحاشية فاداء قال في الحاشية تحت قوله فان فعل في وقته المقدر سواء كان اوله وآخره متعينين كوقت الظهر او اوله متعينا لا غير كما وقته العمر مثل صلوة الزلزلة وفيها اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد بالقضاء لان اول وقته فوت الاداء والحاصل انه ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا انتقض العكس بالحج مثلا وان اريد ما بين احد حديه انتقض الطرد بالقضاء وانا الى الآن لم اظفر بالتحسيم لهذا الاشكال بحيث يندفع القيل والقال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال ان الاداء ما فعل اولا في وقته المحدود طرفاه او احدهما لا استدراكا فاته انتهى والشارح رحمه الله ذكر في المنية جوابا فانه ذكر الى قوله بحيث يندفع القيل والقال فقط وهذا بعد تحرير البال الخ ثم اجاب عما استشكله المصنف في المنية حيث قال اقول يمكن ان يقال انما في وقته معينة وتوصيفه بالمقدر للتوضيح او التصريح للاحتراز عما لم يقيد بوقته كالنوافل المطلقة فانها لا توصف بالاداء ولا بالقضاء كما صرح به اكثر الاصوليين والمراد بالوقت الذي عينه الشارع لذلك الفعل اولا لا الفوات ذلك الفعل في وقت آخر ولذا يقال المقاضي انه اتى بالفعل في غير وقته والمراد بالمقدر

المقدر اولا للفوات فالقضاء والثاني وقته العمر كالحج لكن صار العمر وقتا للفعل المقضي بسبب فواته في وقت آخر بخلاف الحج وصلوة الزلزلة مثلا فان وقته اولا العمر بتعيين الشارع انتهى اقول على تقدير عمدية الاضافة لا حاجة الى قوله المقدر والاحتراز عن النوافل المطلقة يحصل بالاضافة وزيادة اللفظ المطلق للتوضيح او التصريح لذلك الاحتراز لا يليق بالمقام لان مثل تلك التوضيحات والتصريحات لم يقع من الماتن لكونه بصدد الاختصار على ان ارادة المعتبين الحالي ههنا هو تعيين الشارع الوقت اولا وبلحاظ وهو للفوات ذلك الفعل من الاضافة لا يخلو من تكلف وكذا ارادة المقدر اولا للفوات من لفظ المقدر غير متبادر ولو لا مثل ذلك الاعتبار تكلف بحث لا عتبر المصنف الاضافية لا لتدارك فائت في التعريف ولم يعرف الواجب بتعريف آخر بازدياد قيد لا لتدارك فائت كما فعل في المنهية قال وان فعل الواجب ثانيا اى مرة ثانية في الوقت المقدر لتدارك لنقص وقع في الفعل الاول من فوات ركن او شرط او غير ذلك فاعادة قال في الحاشية ههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت الاداء انتقض العكس باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء ايضا ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الافعال فالاولى ان يقال الاعادة فعله ثانيا على النهج الاول في الاداء والقضاء لتدارك نقص او زيادة ثواب فتامل انتهى لا يخفى عليك اولا ان الظاهر في الاعادة هو وقوعها في وقت الاداء دون النقض باعادة القضاء لعدم اطلاق الاعادة عليها اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين وثانيا ان الاداء والاعادة والقضاء اقسام للواجب والمقسم معتبر في الاقسام فلا يكون اعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول وكذا جميع الاعادات المستحبة كاعادة المنفرد بالجماعة وغيرها اعادة لعدم وجوبها الا ان يقع الاعادة حقيقة هي الاعادة الواجبة واطلاق الاعادة على المستحبات مجاز او اصطلاح الفقهاء دون الاصوليين فتدبر او فعل الواجب بعده اى بعد الوقت المقدر بامر جديد من الشارع بان الوجب بعد الوقت فقضاء هذا يدل على ان الامر الذي وجب به الاداء لا يكفي في وجوب القضاء لو فات بل يحتاج الى امر جديد من الشارع كما عليه الاكثر وسياتي بيانه في المنهج الثالث ان شاء الله تعالى او فعل الواجب قبله اى قبل الوقت المقدر باذن من الشارع فتقديم كغسل الجمعة في الخميس وصلوة الليل في اوله وتقديم زكوة الفطر على ليلة الفطر بيوم او يومين عند الشيخ وبعض العامة وكذا المستحب ايضا له اقسام اربعة من الاعادة والاداء والقضاء والتقديم والمراد بالمستحب ما قدر له وقت من الشارع وليس النوافل المطلقة التي لم يعين لها وقت فخارجة منه قال الشارح الخرقوشي قدس سره ان لكل النوافل الموقتة اوقاتا مقننة اداء وقضاء وتقديما كما هو مذكور في كتب الفروع ولا يتاتى الاعادة فيها فالتشبيه باعتبار

الاغلب انتهى وقد علم بذلك اى بالتقسيم المذكور حدودها اى حدود الاقسام الاربعة المذكورة ولا
نقض على التعريف الاول للاداء بما ادرك الركعة الواحدة من الصلوة فى الوقت وباقى الركعات فى
خارج الوقت فانها وان وقعت فى خارج الوقت لكنها تسمى اداء عند الاكثر من الاصحاب واما عند من قال ما وقعت
فى الوقت اداء والباقى قضاء او عند من يقول ان تلك الصلوة باجمعها قضاء فلا نقض وارد على الحد وكذا لا نقض
على تقدير اعادة المنفرد صلوته فى جماعة اى صلاها اولا منفردا ثم اعادها بالجماعة فهو اعادة لكن ليس فيه
تدارك نقصان وقع فى حين ادائها انفرادا حتى يصدق عليه حد الاعادة وكذا النقض على تعريف القضاء بقضاء لو اتى
قضاء مفسده الحج اى الحج الذى اتاه المكلف اولا فاسدا ثم قضاه لعده فهو يسمى قضاء مع انه لم يقع فى
خارج الوقت بل فى الوقت لان وقت العمر للوقتية بالنص دليل لقوله ولا نقض يعنى قد ورد النص على ان من ادرك ركعة
من الصلوة فقد ادرك الصلوة باجمعها فالصلوة الواقعة ركعة منها فى الوقت والباقى فى خارجه اداء ولا نقض والنقص فيه
اى بالنص يعنى قد ورد النص على ان الصلوة المنفرد نقصانا بالنسبة الى الجماعة هذا دليل لقوله واعادة المنفرد حالة انه
قد ورد عن عبد الله بن سنان فى الصحيح عن الصادق ع ان الصلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربعة وعشرين درجة وايضا
عن العامة عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله ص صلوة الجماعة تفضل صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة ففى صلوة الجماعة
تدارك فضيلة فاتت فى المنفرد وفوت الفضيلة نقصان فلا نقض فتامل والتضييق بالافساد دليل لقوله وقضاء مفسد
الحج حاصله انه لما وجب عليه اتمام الحج من دون تاخير فقد انقلب سعة وقته الى التضييق فصار الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء لا اداء فيه
من المسامحة فالاولى ان يعم تسمية الحج الواقع بعد الافساد قضاء مجازا فاستقام فتامل **فصل** الواجب الموسع
ما فضل وزاد وقته عنه اى عن الواجب كصلوة الظهر فان وقتها فاضل عن مقدار ادائه والواجب
المضيق ما ساواه اى ساوى الفعل الوقت كصوم شهر رمضان فان وقته مساو له او المضيق ما نقص الوقت
عنه اى عن فعل الواجب كقدر الركعة بعد غسل الحيض اى الوقت باق بمقدار تغسل فيه الحائض وتؤدى
فيه الركعة الواحدة من الصلوة فاتيان الصلوة فى مثل ذلك الوقت واجب لكن الوقت قاصر عن مقدار ادائها اذا
عرفت هذا فاعلم انه لا اختلاف يعرف فى جواز الامر بالشئ فى وقت يساوى ذلك الشئ كصوم رمضان وكذا الاختلاف فى عدم
جواز الامر بالشئ فى وقت ينقص عن وقت اتيان ذلك الشئ للزومه التكليف بالمحال واطلاق الاداء على مجموع
الصلوة التى ادرك منها ركعة فى الوقت والباقى فى خارجه اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيكون ذلك شرعا وليس فى الرواية امر باداء مجموع الصلوة فى زمان ركعة حتى يرد

اطلق الامر بالشيء في وقت ينقص عنه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وقد وقع شرعا بل هو تفضل وامتنان من الشارع تعم
على العباد حيث اعطى لهم بادراكهم الركعة في الوقت ثواب الصلوة الواقعة باجمعها في الوقت ولهذا اطلق عليه اسم الاداء
هذا ما خطر بالبال حين تحرير هذا المقال فح لا حاجة الى تجشم الاستدلال من التشقيق في الرواية لدفع الاشكال كما وقع في
الضوابط وكيفما كان لا اختلاف في الامرين الذين فصلناهما لكنهم اختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يفضل عنه وهو المعبر
بالواجب الموسع كصلوة الظهرين مثلا كما مر والحق انه جائز وواقع وفاقا لاكثر المحققين كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور من محققي العامة واختاره صاحب المعالم والقوانين والضوابط كيف لا فانه ممكن عقلا وواقع شرعا اما جوازه
عقلا فللاصل وعدم المانع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء من غير تعيين الزمان بل يخيره باتيانه بين
الازمنة فلو كان مثل ذلك قبيحا عقلا لما وقع من العقلاء واما وقوعه شرعا فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما و
ظاهر انه ليس المراد بالامر بالصلوتين ايقاعهما في كل جزء من اجزاء الوقت او تطبيق اول جزء منهما باول جزء من الوقت
وآخره باخره ولا ان المراد به زمان معين عند الله غير معين عندنا لان الاولين قبيحان بحكم العقل مع انهما خلاف الاجماع والثاني
خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد به التخيير بين الازمان من اول الوقت الى آخره هذا وانكر قوم
بوقوع الواجب الموسع لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب ولم يعلموا انما يلزم ترك الواجب لو ترك في جميع الوقت لا في بعضه ثم افترقوا
على مذاهب ثلثة فذهب بعض الشافعية الى ان الامر الذي ظاهره التوسعة في الوقت مختص بوجوب الفعل في اول الوقت وبعده
قضاء وبعض الحنفية الى ان الوجوب مختص باخر الوقت وقبله نفل والبعض الى ان الوقت مراعى بمعنى انه يراعى في الوقت
فان بقي المكلف في صفة التكليف الى آخر الوقت تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان ما اتى به
نفلا وبالجملة فالوصول الى آخر الوقت شرط للوجوب والحق خلاف ذلك كله وهو ان الوجوب في جميع اجزاء الوقت ففي
اي جزء من اجزائه اتى المكلف بالمامور به كان مؤديا له والى هذا اشار المصنف بقوله والكل اي مجموع سعة الزمان
من اوله الى آخره وقت للاداء اي الواجب الموسع في اي جزء اتفق فعله كان اداء لا ان وقت الواجب الموسع
اوله اي اول الوقت وبعد لا اي بعد ذلك الوقت لو اتى المكلف بفعل الواجب كان قضاء كبعض الشافعية
حيث قالوا الوقت الجزء الاول من الزمان الموسع واتيانه بعده قضاء واستدلوا عليه بانه لو كان واجبا في آخر الوقت
لكان الآتي قبله فاعلا للنفل دفعه فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجزي قطعا فعلم ان الوقت هو اول جزء منه الاول
ان الصلوة قبل الآخر نفل يسقط الفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال للاجماع على سقوطها
قبل الوقت فلا يدل على القول بالاختصاص بالآخر لكون التقديم من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال

وثانيا انه انما يلزم ذلك على مخصص الوقت بالآخر ونحن لا نقول به واستدل الامام الثاني بانه قد ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله او غفران الله على اختلاف الروايتين والعفو والغفران انما يصدقان حقيقة على حصول الاثم فظهر ان آخر الوقت لو فعل فيه الواجب كان الفاعل آثما به فعلم ان الوقت هو الاول واجيب عنه بوجوه شتى نحن لا نذكرها الا بعضا منها مخافة الاطناب وبه يتضح الكلام بتحقق الضوابط وهو ان الرواية محمولة على الاستحباب المؤكد لا على اختصاص الوقت لان الظاهر من الرضوان الاستحسان لا الاختصاص والمراد بالعفو والغفران ان آخر الوقت الاجر والحسنات له تصت الفضيلة فالرواية مؤولة لانها معارضة بروايات الوسعة صريحا وظهورا على انه لم يثبت منها عدم الفضيلة من الوقت وكذا وقت الموسع آخره اي آخر الوقت وفعله قبله اي قبل ذلك الوقت نفل لبعض الحنفية حيث زعموا ان الوقت للموسع هو الجزء الاخير من الزمان واتيانه قبله نفل مسقط للفرض كالوضوء قبل مجيء وقت الصلوة واستدلوا عليه بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير لانه ترك للواجب وهو خلاف الاجماع واجيب بان هذا انما ينتهض حجة على من خصص الوقت بالاول ونحن لا نقول به بل الوقت هو الكل فلو اتى بالواجب في اي جزء من الوقت كان اداء فلا اثم بالتاخير وبالجملة فوجوب الموسع على سبيل التخيير فكما ان جميع الخصال في الواجب المخير تتصف بالوجوب بمعنى انه لا يجب ايقاع الجميع ولا تركه بل للمكلف اتيان ما شاء منها فكذا ههنا لا يجب اتيان الواجب الموسع في جميع اجزاء الوقت ولا تركه فيها بل للمكلف اتيانه في اي جزء شاء في اشخاص اجزاء الوقت المتماثلة تشخصها المتحدة سنخا ونوعا اي في الوقتية الا انه فرق في التخيير في المقامين ان التخيير في الموسع بين اجزاء الوقت وفي المخير بين جزئيات الفعل وايضا ان متعلق الوجوب في الخصال الجزئيات المتخالفة بالحقائق وفي الموسع الجزئيات المتفقة بالحقيقة وللكرخي وقت الموسع مراعى اي مراعى في الوقت فان بقي المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت كان ما اتى به واجبا وان انقضى كما مر كان نفلا كذا ذكره في الحاشية واختلفوا في نقل مذهب الكرخي على وجوه ثلثة فنقل بان مذهبه ان الصلوة الواقعة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها كان نفلا وقيل بل مذهبه انه ان ادرك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله نفلا مسقطا للفرض والا كان فرضا وقيل بل مذهبه ان الصلوة يتعلق وجوبها باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها وهذه الاختلاف اوردها العلامة طاب ثراه في النهاية واقتصر التحريري والحاجبي على الاول وقولنا مراعى يمكن تنزيله على كل من الوجوه الثلثة بل اضراب ابطالي يعني ان المذاهب الثلثة كلها باطلة والحق ان الواجب في الموسع اتيانه في احد الاشخاص اي اشخاص اجزاء الوقت المتماثلة بالحقيقة في الوقتية المتمايزة اي المتخالفة بتشخصاتها بالوقت

والحاصل ان اتیان الواجب الموسع واجب فی کل جزء من لاجزاء الوقت التی ہی متحدة بالحقیقة فی الوجنیة ومختلفة تشخصاتہا حتی اتفق اتی بالواجب فیہا کما مر مفصلا منا والدلیل علی ما قلنا ان الاوامر الواردة فی الواجب الموسع لیس فیہا التقیید باول الوقت او وسطہ او اخرہ ولا بجزء من اجزائہ المعینة بل ظاہرہا ینفی التخصیص ویعطی تساوی نسبة الفعل الی جمیع اجزاء الوقت والی ہذا اشار المصنف بقولہ لا طلاق الامر الوارد من الشارع بہ ای باتیان الواجب من غیر تقییدہ بجزء من اجزاء الوقت کما فی قولہ تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل فان للآیة الشریفة بظاہرہا تدل علی ان وقت الظہرین من اول الزوال کما ہو المراد من الدلوک الی وقت الغروب سواء ارید من الغسق ذہاب الحمرة او نصف اللیل لانعقاد الاجماع علی عدم جواز فعلہا بعد الغروب ولا تصریح فیہا باول الوقت او وسطہ او آخرہ وان ارید بہا تطبیق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبیق آخرہ بآخرہ او یراد تکرار الصلوة من الظہر الی الغروب فکلا ہما قبیحان عقلا لاستلزامہ التکلیف بما لا یطاق مع کونہما خلاف الاجماع او ارید بہا زمان معین عند اللہ تعالی غیر معین عندنا فہو ایضا خطاب بالمجہول وتکلیف بما لا یطاق فتعین ان المراد بالآیة ہو التخییر بین الازمان من الزوال الی الغروب وہو المطلوب وفی الضوابط یحتمل ان یکون المراد بہا وقت الصلوة وقتا معینا عندہ تعالی ثم قد بینہ قبل ذلک او بینہ وقت الحاجة فلا یلزم جہل ولا قبح فلا یتم الاستدلال بہا علی الوسعة اقول لو بین اللہ تعالی الوقت قبل ذلک لا بد ان یطلع النبی علیہ کما یدل قضیة البعثة ونزول الکتاب علیہ وان اطلع فلا بد علیہ البیان لنا ایاہ وہو صلعم لم یبین لا اجمالا من وسعة الوقت کما یدل علیہ الاخبار فیحصل المطلوب واما البیان فی الاستقبال وقت الحاجة فلا نم لان وقت الحاجة کان حین الامر باتیان الصلوة والتاخیر عنہ تاخیر البیان عن وقت الحاجة وہو محال فالمراد بالآیة بحسب الظاہر ہو التخییر بین اجزاء الوقت مضافا الی انعقاد الاجماع علی عدم جواز التاخیر عن الغروب فتدبر وعدم الاثم فی التاخیر یعنی لا یاثم المکلف لو اخر فی اداء الصلوة الی آخر الوقت فلو کان الوقت ہو الاول لاثم المکلف باتیانہ فی آخر الوقت واللازم باطل اجماعا فکذا الملزوم وہذا ابطال لما ذہب الیہ بعض الشافعیة فان قیل لعلہم لا یقولون بعدم المعصیة فی التاخیر وانما القول بہ لارباب الوسعة کما قال الشارح حفظہ اللہ اقول فیرد علیہ ان قولہم ذلک خلاف الاجماع فلا یعبا بہ فتامل وبطلان الصلوة قبل الوقت یعنی الصلوة قبل الوقت باطلة فلو کان الوقت آخرہ لکان الصلوة قبل الآخر قبل الوقت فتکون باطلة وہو خلاف الاجماع ہذا رد علی ما مال الیہ بعض الحنفیة وفیہ ان اتیان الواجب قبل الوقت نفل مسقط للفرض کتقدیم الزکوة والوضوء قبل الوقت وکغسل الجمعة فی الخمیس لا التقدیم مثل تقدیم الظہر علی الزوال حتی یبطل الصلوة وفیہ ما فیہ ثم انہ کما یکون الواجب موسعا ومضیقا کذا المستحب ایضا موسع کصلوة اللیل

وغسل الجمعة والعمرة فی کل شهر ومضیق کصوم رجب وشعبان وغیر ذلک من الصیام الموقتة المستحبة تتمة متعلقة
بالواجب الموسع وفی بعض النسخ ترتیب وفی البعض فصل الشیخ ابو جعفر الطوسی قد والسید المرتضی روح الله
روحهما علی التخییر الی الضیق ای ضیق الوقت بین الفعل ای فعل الواجب والعزم علیه ای علی ذلک
الفعل الواجب حاصله ان الشیخ والمرتضی رضی الله عنهما قال ببدلیة العزم بمعنی ان المکلف مخیر فی الواجب الموسع
بین ان یفعل به او یترکه ویعزم علیه بدلا من الفعل الی ان یتضیق وقته فیجب علیه اتیان الواجب دون العزم
الذی هو بدل الواجب ووافقهما ای الشیخ والمرتضی علی وجوب العزم بدلا من الواجب ابو المکارم ابن
زهرة و قاضی سعد الدین ابن البراج من الامامیة والقاضی ابو بکر الباقلانی من العامة وجماعة من المعتزلة
واکثر الشافعیة والمتکلمین واختاره المصنف ره ایضا حیث قال وهو قوی و فیه ضعف کما ستعرف خلافا
فالمحقق ابی القاسم نجم الدین ابن سعید صاحب الشرائع والعلامة الحلی اجلهما الله دار الکرامة وابنائهما
فانهم لم یقولوا ببدلیة العزم وقالوا ان الواجب نفس الفعل موسعا دون العزم علیه وهو مذهب کثیر من علماء الحنفیة وبعض الشافعیة
والبیضاوی وهو الاقرب وفاقا للمعالم والقوانین والضوابط وغیرها لعدم الدلیل علی وجوب العزم من الکتاب والسنة
مع جهل العدم وایضا القول ببدلیة العزم لا یخلو من التکلیف العسیر المنفی بآیة نفی العسر والحرج وسائر ادلة من خالفنا
مدخولة وستسمع انفا واستدل المصنف علی ما اختاره من وجوب العزم بقوله لنا علی بدلیة العزم عن الفعل خلو ترکه
ای ترک فعل الواجب عن بدل متعلق بالخلو لا الترک فی الفجائة ای فی الموت الفجائیة ولا اثم علی المکلف بترکه
فیخرج الواجب عن تعریف الوجوب حاصله ان المکلف لو ترک الواجب فی اول الوقت مع تذکره ولم یعزم علی
اتیانه فی ثانی الوقت فمات موتا فجائیة فلا اثم علیه بترکه لان الواجب کان موسعا جائز الترک ولیس له بدل حتی یقوم
انه ترک البدل وهو لهذا صار آثما فیلزم ترک الواجب بدون حصول الاثم فیخرج عن حد الوجوب لانه ما یستحق تارکه لا الی بدل الذم
وههنا الترک لا الی بدل مع عدم استحقاق الذم وفیه ان الواجب ما یستحق تارکه الذم اذا کان الترک اختیاریا وههنا الترک
اضطراری لان المکلف کان ظانا السلامة وبقائه الی آخر الوقت ومات فجائة مع عدم ظن الموت فلا اثم [illegible]
اختیاریا فلا یخرج عن حد الوجوب وحصول الاختیار قبل الفجائة لا یوجب الذم بترکه لکونه جائز الترک مع ظن السلامة الی
آخر الوقت و ایضا لنا لزوم التساوی ای تساوی الفعل الواجب قبل الوقت وفیه حاصله انه لو لم یکن العزم بدلا لزم
انه کما کان الواجب قبل الوقت جائز الترک لا الی بدل کذا یکون فی الوقت ایضا جائز الترک لا الی بدل فیکون فعل الواجب
فی الوقت وقبله سواء وما یخرج عن الوجوب وفیه ان الفرق بوجوه شتی منها ان قبل الوقت لا یجوز الفعل وبعده یجوز

ومنها ان الفعل بعد الوقت ليس امتثالا وقبله لا ومنها قبل الوقت الغرض لا يوجب الذم الترك في الوقت الذي
عينه الشارع يوجب الذم فلم يثبت المساواة في كل الوجوه وفي بعضها لا يضر كما ان المندوب له نوع مشاركة للواجب
واوردوا اي الذين نفوا البدلية للعزم بوجوه منها اقتضاء البدلية المشروط بالنصب على مفعولية الاقتضاء
يعني على تقدير كون العزم بدلا للواجب يلزم سقوط الواجب بالكلية لو عزم على فعله لان فعل البدل يسقط الفعل المبدل
عنه كما في خصال الكفارة اتيان احدها مسقط للآخر ومنها خلو الامر عنها اي عن البدلية فتنتفي البدلية اي ان
الامر ورد لفعل الواجب وليس فيه تعرض لبدلية العزم بل ظاهره نفي البدلية ومنها القطع بامتثال المصلي لا من جهتها
اي من جهة البدلية حاصله ان القطع حاصل بان المصلي مثلا المصلي بالظهر في اثناء الوقت ممتثل للامر لكن ليس له خيال بان
امتثاله بالظهر هذا من جهة انه بدل عن الواجب الذي هو العزم فلو كان العزم بدلا لتخيل المصلي بالظهر بان امتثاله به من جهة بدليته
للعزم كما في خصال الكفارة يمتثل باحدها من جهة انه بدل للآخر والجواب عن الايرادات الثلثة المسطورة اما عن الاول
فهو انتفاء اي البدلية عن فعله اي فعل الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت قبل التضيق اي قبل ضيق الوقت
لا مطلقا من اوله الى آخره حاصله ان العزم بدل ما لم يتضيق وقت الواجب اما اذا تضيق الوقت زال البدلية ووجب
الفعل نفسه بدون البدل فكيف يلزم على القول ببدلية العزم سقوط الواجب راسا وفيه انه مجرد الدعوى ومن اين يستفاد
العزم بدل ببدلية الى ضيق الوقت فاذا تضيق فلم يبق البدلية والجواب عن الثاني ما اشار اليه بقوله خلوه اي خلو الامر عنها اي عن البدلية لا يمنع
ثبوتها اي البدلية حاصله انه وان لم يرد الامر ببدلية العزم لكن عدم الورود لا يستلزم عدم ثبوت البدلية لجواز ثبوتها بدليل آخر وفيه ان من
لا يستند لا يثبت البدلية والدليلان السابقان مدخولان فكيف يثبت البدلية مع حصول العدم والجواب عن الايراد الثالث ما اوحى
اليه بقوله والبدل ههنا وهو العزم تابع مسبب عن ترك مبدل له الواجب اصالة حاصله ان البدل الذي
هو العزم ليس ههنا مثل البدل في الواجب التخييري كخصال الكفارة لانه ليس ههنا تخيير بين الفعل والعزم ابتداء
حتى يمتثل المصلي من جهة البدلية بل الواجب بالاصالة وابتداء على المكلف الصلوة مثلا لكن ان تركها فيجب عليه عزم الفعل
في ثاني الحال فصار البدل تابعا مسببا وسببه ترك الواجب الاصلي الذي هو المبدل منه كتحصيل الظن اي كبدلية تحصيل
الظن بوقوع الواجب الكفائي عند تركه اي الكفائي يعني كما ان الكفائي كالصلوة على الميت واجب بالاصالة
لكن لو ترك لم يخرج عن عهدة التكليف الا ان يحصل الظن بوقوعه فتحصيل الظن والصلوة على الميت ليسا واجبين
ابتداء حتى يكون الامتثال بالصلوة من جهة انها بدل لتحصيل الظن بل الواجب اصالة هو الصلوة وتحصيل الظن
تابع مسبب لتركها وفيه ما فيه وقد يجاب عن اصل الايراد بان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها ولما كان

اطلاق البدل على التابع والمسبب غير شايع فاجاب عنه بقوله ولا مشاحة في اطلاق البدل على مثله
اي مثل التابع والمسبب وان لم يكن معهودا عندهم وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي بدليته اي بدلية
العزم في وقت هذا جواب عمن نفى بدلية العزم بانه من احكام الايمان لان المومن ان يعزم على كل فعل واجب
اجمالا او تفصيلا ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت والا من جهة انه بدل للواجب فاجاب عنه بان
كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت فباعتبار كونه من احكام الايمان واجب بالاصالة وباعتبار ترك
الواجب في الوقت بدل عنه هذا والحق ما سمعت منا تتمة تتعلق بالواجب الموسع واعلم ان الموسع قسمان محدد و[illegible]
المعين وغير محدد كما وقته العمر كالحج وصلوة الجنازة والنذر المطلق فالاول يتضيق بتضيق وقته كما اذا استيقن ان
الموت بعد ذلك الوقت او لم يبق له التمكن على فعل الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في الوقت الذي هو فيه وفي حكمه ظن عدم التمكن على الفعل بعده
ثم ظن في وقت الواجب انه يموت بعد ذلك الوقت ولم يبق له التمكن على فعل الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في وقت الذي هو فيه ولم يأثم
حتى وقع ما ظنه بان مات في الوقت المظنون او لم يبق التمكن على الفعل الواجب فحينئذ الظان عاص بترك الواجب اجماعا الا ان في صاحب المظنون [illegible] عقلا وان ظن [illegible]
ترك الواجب ما وقع والى ما بينا اشار المصنف رح بقوله فظان الموت في جزء من الوقت اي وقت الواجب الموسع يعصي بتركه اي بترك ذلك
الواجب اتفاقا قبله والظرف متعلق بالترك اي قبل ذلك الوقت الذي ظن الموت فيه ان مات في
ذلك الوقت المظنون وان بقيا اي الظان والوقت المظنون فيه الموت كلاهما حاصله انه ظن الموت في الوقت
وعدم التمكن على الفعل ثم مع ذلك ترك الواجب فظهر خلاف ظنه بانه ما مات في الوقت المظنون فيه الموت ولم يحصل له عدم
التمكن فهل يعصي بذلك الترك ام لا قال ففي العصيان نظر والاصح العصيان لان العمل بالتكليف على الظن وقد
خالفه فقد صار عاصيا ومن هذا القبيل من وطي امراة بظنه انها اجنبية فظهر انها زوجته او شرب خلا بظن انه خمر فظهر انه
خل فحصل له العصيان بمقتضى ظنه ووافقنا في العصيان صاحب الفواتح على ما اختاره وبعض الشراح والمصنف ايضا في الحاشية
حيث قال والاصح العصيان كما هو مختار العلامة في النهاية لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف
وهو اي الفعل الذي اتى به في هذا الوقت المظنون بعد تركه حين الظن اداء لوقوعه في الوقت وصدق حد الاداء عليه
ولا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده وهو مختار العلامة والغزالي والمحققين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان الفعل
المذكور قضاء لان وقته شرعا قد مضى بحسب ظنه وهذا وقع بعد وقته بحسب ظنه وفيه ان الظن قد انكشف فساده فلا عبرة به
اذ لا تاثير له في خروج الوقت المقدر شرعا والاصل ايضا يقتضي بقاءه على ما كان ما لم يمنع مانع على انه يلزم عليه حكم القضاء
على الصلوة التي وقعت قبل الوقت بظن الوقت وبعده انكشف فساد الظن وفي الوقت اداها ثانيا مع انها اداء لا قضاء

وظانّ السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ان مات فجاءة فغير عاص فيهما اي فيما وقته العمر
او المحدود والحاصل ان من ظن السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ولم يفعل الواجب بظن انه يفعله بعد
هذا الوقت لكونه موسعا ومات موت الفجاءة في الوقت الذي ظن السلامة فيه فهو غير عاص بترك ذلك الواجب
سواء فيه الواجب المحدود كالصلوة وغير المحدود كالحج وصلوة الزلزلة وفرق الحاجبي بان ظان السلامة ان مات
فجاءة غير عاص فيما وقته العمر وغير عاص فيما وقته المحدود وتحكم دعوى بلا دليل لان ما يقتضي عدم العصيان فيما وقته المحدود
موجود فيما وقته غير محدود ايضا **فصل** الواجب الكفائي ما هو واجب على الجميع ويسقط من الكل بفعل البعض
لان الغرض المقصود تحصيل فعله ولا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي فلا ريب
في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام وازلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت قطعا
متعلق بقوله بفعل البعض يعني يسقط عن الكل متى حصل القطع بفعل البعض او الظن الشرعي بفعله كما اشار اليه بقوله او ظنا
شرعيا مثل شهادة العدلين ونحوها ومطلق الظن لا يوجب السقوط ولهذا قيد بالشرعي وتمام القول فيه يطلب من الفروع
ثم انهم اختلفوا في ان الواجب الكفائي هل هو واجب على كل واحد من المكلفين او على المجموع من حيث هو مجموع او على البعض
الغير المعين وذهب الى كل ذاهب والاكثر على الاول وهو الحق واختاره الماتن حيث رد القول بالوجوب على البعض كما قال
ووجوبه اي الكفائي على البعض كبعض الشافعية اي كما هو مختار بعض الشافعية ينفيه اي الوجوب على البعض الاجماع
على تاثيم الكل بتركه اي الكفائي والحاصل انه قد انعقد الاجماع على انه لو ترك الكفائي فقد اثم كل واحد من المكلفين
لو كان الواجب على البعض فما معنى تاثيم الجميع فقد ثبت باتفاق الخصم الوجوب على الكل واما السقوط عنهم بفعل البعض فاجماعي
ايضا واحتجوا على الوجوب على البعض بوجوه الاول انه لو كان الوجوب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه اولا ما عرفت من
ان الغرض من الوجوب حصول الفعل وقد حصل بفعل البعض فيسقط الوجوب عن الكل وثانيا انه استبعاد بحت اذ مثله يجري في
الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه ولم يتعرض المصنف بجواب هذه الحجة لظاهرية ضعفها الثاني انه
كما يجوز الامر بواحد مبهم كما في خصال الكفارة يجوز الامر بالبعض المبهم فان المانع للامر هو الابهام فكما انه عديم التاثير في الامر
بواحد مبهم كذلك يعدم التاثير في الامر بالبعض المبهم فاجاب عنه بقوله وتاثيم غير المعين اي المكلف الغير المعين لا يعقل
بخلاف التاثيم بغير معين اي بسبب غير المعين حاصله ان الابهام الواقع في الامر بالبعض المبهم ابهام في المكلف اخيرا
وهو مانع من الامر به لان تاثيم المكلف المبهم وجعله مورد العقاب غير معقول واما الابهام في
الامر بالواحد المبهم كما في خصال الكفارات فهو ابهام في المكلف به الغير المعين وهو ليس بمانع من الامر به فان فيه تاثيما معينا

المكلف به الغير المعين فقياس احد الابهامين على الآخر قياس مع الفارق على انه لا معنى لتاثيم الكل بسبب ترك البعض المبهم لان ايجاب
على شخص بسبب عصيان شخص آخر بديهي البطلان الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فالآية صريحة في وجوب النفر على بعض مبهم وهو طائفة غير معينة فاجاب
عنه بقوله ويراد باية النفر والله اعلم سقوط الوجوب بها اى بنفر الطائفة عن الكل حاصله ان المراد
بالآية ان الوجوب يسقط بنفر الطائفة عن جميع المكلفين وليس المراد معناها الظاهر من وجوب النفر على طائفة غير معينة
جمعا بين الدليلين لان الاجماع على تاثيم الكل بتركه يدل على وجوبه على كل واحد واحد فلو حمل الآية على وجوب البعض الغير
المعين يبطل الاجماع ولو حمل الآية على سقوط الوجوب عن الكل فكانت دليلا ايضا على ما قلنا فحملناها عليه جمعا بين
الدليلين على ان ارادة الطائفة الغير المعينة من الآية يستلزم وجوب التفقه على الجميع ولا يخفى ما فيه من اختلال نظام
العالم والعسر والحرج واحتج من قال بوجوب المجموع من حيث هو مجموع بانه لو كان الوجوب على كل واحد لكان اسقاطه عن الباقين
رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط عن الباقين بخلاف الايجاب على الجميع
من حيث هو فانه يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب عنه بان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط
الى البعض واجيب ايضا بانه لو لم يكن الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب فصل الواجب
المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج عن التعريف بالتعيين اى بقوله ما عين له
الشارع احتراق الميت فان الاحتراق وان كان مسقطا للغسل وقائما مقامه في براءة الذمة لكن ما عينه الشارع
بدلا له بل هو لامتناع الغسل وفيه ان السقوط فرع الوجوب ولا وجوب للغسل حين احتراق الميت بل الوجوب مقصور على
صلاحية المحل وايضا لا نسلم ان الاحتراق بدل الغسل فالقيد ليس احترازيا بل داخل في اصل التعريف والقول بعدم الاحتياج
اليه كما يوهم ظاهر كلام الشارح مستدلا بلا اتعابه فتامل وبالثاني اى قوله من غير نوعه خرج صوم المسافر فانه وان كان
بدلا معينا وهو الصوم في الحضر بنية القضاء عوضا عما فات في السفر كما قال سبحانه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر لكن هذا البدل من نوع ما فات والواجب الموسع خرج ايضا بذلك القيد فان اتيانه في جزء من اجزاء الوقت
وان كان بدلا من اتيانه في جزء آخر لكن البدل والمبدل منه من نوع واحد فافهم وخرج به الواجب الكفائي ايضا
فان فعل بعض المكلف به وان كان بدلا عن فعل بعض آخر لكنه من نوع واحد وخرج بالاختيار اى القيد الاخير
الوضوء ونحوه كصوم بدلا للهدي فان الوضوء وان كان له بدل معين من الشارع من غير نوعه وهو التيمم لكنه

وان كان بعد الالهدى لكنه ليس باختيار بل بالاضطرار واعلم انه لا خلاف في ورود الامر بالواجب المخير لكنهم اختلفوا في ان الواجب ماذا هل هو الكل او البعض فالامامية وجمهور المعتزلة على ان الواجب من بين الامور المخيرة كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع واي منها فعل كان واجبا بالاصالة لا انه يكون بدلا عما هو الواجب والاشاعرة على ان الواجب احد الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض نقل هذا عن بعض المعتزلة والسيد المرتضى والشيخ اسكنهما الله في اعلى عليين وقيل ان الواجب واحد معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط بفعله وبفعل الآخر لان الآخر نفل حينئذ ولا استبعاد في سقوط الواجب بالنفل ونسب هذا ايضا الى المعتزلة وقيل الواجب معين عند الله غير معين عندنا ما يختاره المكلف فهو واجب عليه ويسمى هذا القول بالقول التراجم لان الاشاعرة ينسبونه الى المعتزلة والمعتزلة الى الاشاعرة فقد وقع المراجمة فيه والمختار عند المصنف هو الاول والدليل عليه اولا ان ايجاب امر من بين الامور جائز عقلا فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك فعلا من هذه الامور بحيث لا يجوز لك فعلها باجمعها ولا تركها بالكلية بل لك الفعل بواحد منها مضافا بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالآية بظاهرها تدل على ان الواجب احد الامور من الاطعام والكسوة والتحرير فصار العقل مؤيدا بالنقل فيجب حمله على الظاهر بلا تاويل وثانيا ما استدل به المصنف بقوله وجوب الكل في المخير حال كونهم [illegible] قطعا على صحة القول بالبعض يعني القول بان الوجوب يتعلق بالجميع ويسقط بفعل بعض منها او واحد معين عند الله يعني الوجوب متعلق بواحد معين عند الله سبحانه سواء اختلف وجوبه بحسب اختيار المكلف او لم يختلف ينفي التخيير المجمع عليه خبر لقوله وجوب الكل الخ حاصله ان الاجماع ثابت على التخيير في المكلف به فلو كان الواجب هو الكل ويسقط بفعل البعض او الواجب هو الواحد المعين عند الله فيجب على المكلف اتيان ذلك الواجب فلم يبق التخيير المجمع عليه لانه انما يحصل فيما يتعلق الوجوب بالاشياء المتعددة وكلما هو مناف للمجمع عليه فهو باطل فالمذاهب الباقية باطلة وتعين الوجوب بالواحد المبهم وفيما نقل عن قول السيد المرتضى في الذريعة بان النزاع في ان الواجب هو الواحد المبهم من امور معينة لا الواجب هو الكل ويسقط بفعل البعض نزاع لفظي فان مرجعهما الى معنى واحد فان من يقول بوجوب الكل يقول ان صفة الوجوب ثابتة لثلث في خصال الكفارة بمعنى ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا ذلك وخيرنا فيها والمخالف ايضا موافق في ذلك القول ويقول مع ذلك ان الواجب واحد لا بعينه ولم يدع ان الواحد الغير المعين واجب وما عداه من الامور لم يثبت له صفة الوجوب فانه لم يذهب اليه ذاهب مع فساده في نفسه لانه لو كان كذلك لكان مقتضى طريق التكليف ان يعلمنا الله تعالى بالصفة الوجوبية حتى يحصل لنا الامتياز بين الواجب وغيره ومتى لم يفعل ذلك

كلفنا على ما لا دليل عليه وهو غير جائز فلا نزاع الا في اللفظ وقد تفطن بذلك الشارح السنديلي ايضا حيث قال اقول فان
الاجماع على التخيير ان اريد به الاتفاق على ان المكلف مخير في اداء ما هو واجب عليه بان يوقعه في اي فرد شاء من افراد هذا
الواجب بان يكون الواجب عليه المعنى الكلي او الفرد المبهم والتخيير في الخصوصيات المعينة فلعله يمنع فانه فرع القول لوجوب
الواحد الغير المعين المنكر وان لا يساعدون عليه وان اريد بالتخيير التوسعة على المكلف وخروجه عن عهدة التكليف بفعل
البعض اي بعض كان فمسلم والاقوال الثلثة لا ينفي التخيير بهذا المعنى انتهى فان على القول بوجوب الجميع والاسقاط بفعل
البعض يتحقق التخيير المجمع عليه على ما بينا في نقل كلام السيد فقد تحقق ان الكلامين وان كانا ظاهرين مخالفين لكن حين التامل
والتدبر التام يرجع مفادهما الى معنى واحد فيعود النزاع الى اللفظ فتامل ثم ان القائلين بوجوب الجميع والسقوط بفعل البعض
احتجوا بوجوه الاول ان الواحد الغير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به فالواحد الغير المعين لا يكلف به فثبت ان علم المكلف
بما كلف به واجب والثاني غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قائل بان التخيير
تكليف بالمحال واجيب عنه بوجوه الاول انه منقوض بالواجب المخير فان الطبيعة الكلية ليست متعينة الا بعد الوجود فيلزم
ان يكون جميع الافراد واجبة ليسقط بفعل البعض ولم يقل به احد والثاني ان غير المعين ليس مجهولا مطلقا وان وجه المطلوب
وجوده وان كان غير معين باعتبار ما صدق عليه والثالث ما اشار بقوله والتكليف المحال ايقاعه غير معين حاصله ان
التكليف انما يكون محالا لو كلف بايقاعه وهو مقيد بقيد عدم التعيين في الخارج وفيما نحن فيه ليس كذلك لان فيه التكليف بالماهية
لا بشرط شئ او الفرد المنتشر بايقاعها في ضمن اية خصوصية شاء فهو الواجب في التخيير احد الابدال الصادق بالرفع
صفة احد الابدال على ايها شاء او الواجب تحصيل الكلي كالكفارة فيما شاء من جزئياته بفعله فهذا يحتمل ان يكون من تتمة
الجواب السابق او جواب لاستدلالهم الثاني بان وجوب واحد مبهم والتخيير فيه منافيان حاصل الجواب ان الواجب الفرد المنتشر
والماهية الكلية والتخيير في الخصوصيات المعينة فتعلق الوجوب بشئ والتخيير بشئ آخر فلا يلزم الاتحاد كما في الكفارة الواجب
تحصيل الكلي في ضمن جزئياته من الاعتاق والاطعام والكسوة فالوجوب قد تعلق بالكلي والتخيير في جزئياته بحيث انه اي منها
فعل خرج عن عهدة التكليف الثالث من استدلالهم على وجوب الجميع والسقوط بفعل البعض انه كالواجب الكفائي فكما فيه الوجوب
على الكل ويسقط بفعل البعض كذا ههنا الوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض قياسا على الكفائي وبالجامع اشتراكهما في الوجوب
والسقوط بفعل البعض وورود النص بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض فاجاب عنه بقوله والاجماع على
تأثيم الكل بترك الكفائي فارق حاصله ان الاجماع منعقد على انه لو ترك الكفائي يأثم الجميع بخلاف الواجب المخير فان فيه لو ترك
الجميع يأثم من هو مكلف به لا غير فقياس احدهما على آخر قياس مع الفارق وهو تأثيم الكل فتدبر مسئلتان في المندوب والمباح

الاولى المندوب ويسمى بالتطوع والمستحب والسنة والنافلة والمرغب والاحسان ايضا غير مامور به حقيقة قيل
يتفرع على هذه المسئلة لو نذر ان ياتي بصلوة مامور بها فهل يحصل براءة الذمة بالصلوة النافلة ام لا وفاقا للعلامة الحلي حله
الله دار الكرامة والكرخي والرازي هو ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة والفخري اي فخر الدين الرازي من الشافعية لنا
على كون المندوب غير مامور به حقيقة ان الامر اي صيغة افعل لا لفظ الامر كما قال مولانا الصالح لان ما يجي من المصنف ره
هو ان صيغة الامر للوجوب لا لفظه فظهر ان صيغة حقيقة للوجوب ومجاز في غيره كما سيجيء في الفصل الاول من المنهج الثالث
فلو كان المندوب مامورا به حقيقة يلزم كون الشيء الواحد واجبا ومندوبا من جهة واحدة
وهو اجتماع الضدين والحاجبي وموافقوه خالفونا في الدعوى وقالوا انه مامور به حقيقة
ووافقونا في الدليل وهو ان الامر للوجوب حقيقة وهذا عجيب منهم واستدلوا على ان المندوب مامور به حقيقة بانه اي
اي المندوب طاعة اجماعا وهي اي الطاعة فعل المامور به ينتج فالمندوب فعل المامور به وثانيا بانه اي المندوب احد
الاقسام اي احد اقسام الامر فانه منقسم الى واجب وندب وكلما هو احد اقسام الامر فهو مامور به لاعتبار المقسم في
الاقسام فيكون المندوب مامورا به واجاب عن هذين الدليلين بقوله فان ارادوا بقولهم في الدليل الاول الطاعة فعل
المامور به وفي الدليل الثاني ان المندوب احد اقسام الامر بالحقيقة اي ان الطاعة فعل المامور به بالحقيقة وكذا المندوب احد
اقسام الامر بالحقيقة منعنا كلية الكبرى وهي في الدليل الاول كل طاعة فعل المامور به وفي الثاني كلما هو احد اقسام الامر فهو مامور به
ووجه المنع في الاول ان بعض الطاعات ليس فعل المامور به بل فعل المندوب وفي الثاني ان الاباحة والتهديد من اقسام الامر
وليس كل منهما مامورا به حقيقة وان ارادوا في الدليل الاول والثاني بقولهم الطاعة فعل المامور به و
المندوب احد اقسام الامر المعنى الاعم من ان يكون مامورا به حقيقة او مجازا فلم ينفعهم ذلك اذ ح
يكون الدليل عاما والمدعى خاصا والدليل العام لا يثبت المدعى الخاص مسئلة الثانية اختلف في ان المباح جنس
لما عدا الحرام من الاحكام او لا بل الجنس هو الحكم والاحكام الخمسة مندرجة تحته واشار اليه المصنف حيث قال قيل القائل
الحاجبي وصاحب جمع الجوامع المباح ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظن من تتمة القيل والدليل
عليه قول المصنف للزوم خلو النوع كالواجب والمندوب مثلا عما هو من حقيقة الجنس الذي هو المباح وهو
التساوي ضمير هو راجع الى قوله ما في لفظة عما حاصله ان المباح لو كان جنسا لما عدا الحرام من الاحكام لكان كل
من الواجب والمندوب والمكروه نوعا للمباح ولا بد ان يتحقق في النوع حقيقة الجنس فلا بد ان يتحقق في كل من الواجب
والمندوب والمكروه حقيقة المباح وحقيقة التساوي بين الفعل والترك فلا يكون الواجب واجبا ولا المندوب مندوبا

ولا المكروه مكروها اذ ليس فيها المساوات بين الفعل والترك فجنسية المباح باطلة وقولهم هو اى جنس الاحكام الاذن فيه اى فى هذا القول غفلة عن فصله اى فصل المباح حاصله انه جواب عن استدلالهم على جنسية المباح للاحكام تقريره ان المباح حقيقته الاذن وجنس الاحكام هو الاذن لها لحصوله فى الواجب واخويه قاطبة واجاب عنه بان فى هذا القول غفلة عن فصل المباح فان حقيقة المباح هو الاذن مع التساوى فى الفعل والترك لا الاذن فقط فوجود الاذن فى الاحكام ليس وجود حقيقة الجنس فيها قال العلامة على الله مقامه فى النهاية ان النزاع لفظى لان المباح ان عنى به ما لا حرج فى فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص المقابل للواجب وان عنى به ما لا حرج فى فعله وتركه فهو مضاد ومباين للواجب انتهى وهو كلام حسن قال المصنف بعد نقل ما ذكرناه عن العلامة وبما تلوناه ليظهر ان تمادى القوم فى هذه المسئلة ليس على ما ينبغى ونحن انما اوردناه للتنبيه على ما خفيها كما يظهر من تصويرها بلفظ قيل انتهى **فصل عرف المتكلمون صحيح العبادة ما وافق الشرع** اى عبادة اديت حسب ما امره الشارع سواء سقطت القضاء او لا بها المتكلمون انها صحيحة **و** عرف الفقهاء صحيح العبادة بانه ما اى عبادة **اسقط فعلها القضاء** اى قضاء تلك العبادة **ونقض عكسه** اى عكس تعريف الفقهاء **بصحيحة العيد** فان صلوة العيد الصحيحة لا يصدق عليها ما اسقط القضاء اذ لا قضاء لصلوة العيد مع انها صحيحة وهذا الانتقاض بالعكس انما يقتضى تعريف الفقهاء **على ظاهره ولم يؤول** او الظاهر من قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء ايضا **ونقض طرده** اى طرد التعريف **بفاسدته** اى بصلوة العيد الفاسدة ان اول التعريف بان المراد بما اسقط القضاء ما اسقط وجوب القضاء فدخل صحيحة العيد فانها لا قضاء لها حتى يسقط وجوبها لكن على هذا يصدق التعريف على فاسدة العيد فانها ايضا مما اسقط وجوب القضاء اذ المفروض انها لا قضاء لها مطلقا فتكون الصلوة الفاسدة صحيحة فلا يبقى الحد مانعا وفيه ان المراد بالاسقاط اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا فالمعنى انه لو كان هناك قضاء لاسقط والا فلا فلم ينتقض الطرد والعكس **و** ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين **يظهر فى الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه** اى خلاف الظن يعنى من صلى بظن انه طاهر وبعد فراغ الصلوة ظهر خلاف ذلك الظن بانه ما كان طاهرا فهذه الصلوة صحيحة على مذهب المتكلمين فانه صلى على وفق الشرع لكونه مأمورا بالتعبد بالظن وان وجب قضاؤها عليه بامر جديد وباطلة على مذهب الفقهاء لان صلوته لم يسقط القضاء بل قضاؤها واجب عليه ايضا ويتفرع عليه ان من نذر باعطاء درهم من صلى صلوة صحيحة فهل يبرأ ذمته باعطاء الدرهم لمن صلى بظن الطهارة ثم ظهر له كونه فاقد الطهارة فعلى الاول يبرأ ذمته لان تلك الصلوة وقعت حسب ما امر به الشارع وعلى الثانى لا يبرأ ذمته لانها ليست مسقطة للقضاء **وصحيح العقود والايقاعات عند الفريقين ما يترتب عليه الاثر**

الشرعي فالبيع الصحيح ما يترتب عليه الاثر المقرر في الشرع من تملك العين ببذل القيمة الى البائع والنكاح الصحيح ما يترتب عليه ملك
البضعة والطلاق الصحيح ما يترتب عليه الفرقة بين الزوج والزوجة وهكذا والآثار الاحكامات فكلها صحيحة اذ البطلان صفة نقص
لا يتصف به الشارع فلذا لم يذكرها المصنف ولو عرّف بالمجهول مطلقه اي مطلق الصحيح سواء كان في العبادات او في
العقود والايقاعات وبه اي بما عرف به صحيح العقود والايقاعات وهو ما يترتب عليه الاثر الشرعي لجاذبه فذلك الا ان المتكلمين يعنون
بترتب الاثر الشرعي ما وافق الشرع والفقهاء يريدون به ما اسقط القضاء كما نبه عليه العلامة في النهاية وفعل البيضاوي
في منهاجه والباطل مطلقا سواء كان في العبادات او في العقود والايقاعات ما قابل الصحيح فعند المتكلمين الباطل ما لم يوافق
الشرع وعند الفقهاء ما لم يسقط القضاء واما الباطل في العقود والايقاعات عند الجميع ما لم يترتب عليه الاثر الشرعي
ويرادف الباطل الفاسد بالنصب على المفعولية خلافا للحنفية حيث خصوا الباطل بغير المشروع من اصله كبيع
الملاقيح فانه غير مشروع من اصله والفاسد بالمشروع من اصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع
من حيث انه مشتمل على الزيادة ولذا قالوا اذا طرحت الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وهذا والتفصيل في كتبهم المدونة فصل ما
اي الفعل الذي يتوقف اتيان الواجب عليه اي على ذلك الفعل مقدورا اي حال كون ذلك الفعل الموقوف عليه الواجب
مقدورا لعبد بقاءه وتما واختيارنا قال في الحاشية التقييد بقولنا مقدورا مبني على الاغماض عما سنذكره فيما بعد من ان الكلام بعد
الوجوب لا قبله اذ كل ما وجب فمقدمته مقدورة البتة والا لزم التكليف بما لا يطاق كما ذكرنا في حواشينا على الشرح العضدي
ان ابيت الاغماض عن ذلك فلك ان تقرأ لفظة مقدور بالرفع فيصير خبرا ثانيا عن الموصول او تجعلها حالا مؤكدة وحينئذ يكون
في العبارة اشارة الى ان الوجوب لا ينفك عن المقدورية ما دام واجبا انتهى ثم جعل قوله مقدورا بالرفع خبرا ثانيا والظاهر
يقتضي كونه خبرا اولا نظرا الى ان الاهم في المقام هو البحث عن وجوب المقدمة وغيره لا عن مقدوريته وغيره فتامل واجب خبر لقوله
ما يتوقف الخ اي الفعل الموقوف عليه الواجب واجب بنفس ايجاب ذلك الواجب من غير حاجة الى ايجاب على حدة للمقدمة سواء كان المقدمة
سببا او شرطا وقيل القائل الحاجبي امام الحرمين وتابعوهما ان كان ما يتوقف عليه الواجب شرطا شرعيا كالطهارة التي هي شرط
في صحة الصلوة فهو واجب والا اي وان لم يكن شرطا شرعيا بل يكون شرطا عقليا او عاديا او سببا فلا يجب الفعل الموقوف عليه ثم
واعلم ان ما يتوقف عليه الواجب له افراد السبب والشرط والتجرد عدم المانع والسبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه
لذاته وهذا القيد كما قيل احتراز عن اقتران السبب بفقد شرط او وجود مانع والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من
وجوده وجوده فلو امر سيد عبده بالكون على السطح فقطع المسافة اليه سبب ونصب السلم شرط والمانع ما يلزم من وجوده عدم شيء ولا يلزم من
عدمه عدم شيء وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلي او عادي او شرعي فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه فالنظر

المحصل يلزم من وجوده وجود المعلول الواجب ومن عدمه عدمه والسبب العادي كحز الرقبة في القتل الواجب والسبب الشرعي كا[illegible]
لازالة الحدث واما الشرط العقلي كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرط الشرعي كالطهارة للصلاة والشرط العادي كغسل شيء
من العضد لغسل اليد في الوضوء واما المانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الآخر والعادي كالمرض المانع لاتيان الواجب والشرعي
كالحيض للصلوة واما الجزء فاما جعلي كالاجزاء الشرعية ونحوها او انفسي وذاتي ويسمى بغير الجعلي كيد زيد له اذا عرفت فاعلم ان المذاهب
في وجوب مقدمة الواجب اربعة الاول وجوبها مطلقا سببا كان او شرطا شرعيا كان او عقليا او عاديا واليه الاكثر ومنهم المحقق
المصنف ره والثاني عدم وجوبها مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد والثالث
وجوبها ان كانت سببا والرابع وجوبها ان كانت شرطا شرعيا اختاره الحاجبي اقول وبه يتعين ان الوجوب المتنازع فيه في المقدمة هو
الوجوب الشرعي واما العقلي بمعنى توقف الواجب عليه فهو مما لا ريب في ثبوته والوجوب الشرعي هو الوجوب الاصلي فلو كان مراد الاكثر
المقدمة وجوبها اصليا كما يدل عليه اطلاقهم الوجوب من غير تقييد والفرق المطلق الى الفرد الكامل فتحقيق منع وجوب مقدمة الواجب الوجوب الاصلي بل نقول بوجوبها بالوجوب التبعي
والتبعي وفاقا للقوانين والضوابط اما انها ليست بواجبة بالوجوب الاصلي فلان الوجوب الاصلي ما تعلق به الامر و
الخطاب اصالة كالصلوة مثلا والمقدمة ليست كذلك لان الامر والخطاب تعلق بالاصالة بذي المقدمة بناء على ان الامر
المطلق حقيقة في الواجب المطلق وهو ما لم يتعلق وجوبه على وجود شيء من المقدمات والمقيد بخلافه والدليل عليه التبادر فلو امر السيد
عبده بشراء اللحم مجردا عن القرائن يفهم منه وجوب شراء اللحم مطلقا لا المقيد بوجود ضيف مثلا والتبادر علامة الحقيقة وعدم استحقاق
المامور الذم في اقدامه باتيان المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاق الذم في التاخير معتذرا باني احتمل كون الامر مشروطا
بشرط ولم يحصل بعد فثبت بهذا ان الامر والخطاب حقيقة متعلق بذي المقدمة اما ان المقدمة واجبة بالوجوب التبعي فلان الوجوب التبعي
هو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء آخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر ووجوب المقدمة كذلك لان
الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا كما عرفت فقول الشارع صل يدل على ايجاد الصلوة مطلقا ولا يدل لفظا على
اتيانها الى جهة القبلة ووجوب ستر العورة فيها مثلا بل العقل بعد ملاحظة هذا الامر الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان
بها موقوف على الاستقبال وستر العورة وان ارادة الآمر بعدم الاتيان بتلك المقدمة قبيحة لحصول منافاة الغرض فلا
ان ياتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف ذي المقدمة عليها يحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست
من اللفظ او العقل بل من العقل مع ملاحظة الامر فصارت استفادة الوجوب تبعية فلا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة
تبعي لا اصالة لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمة ولا مانع من اجتماع الجهتين في شيء واحد جهة الوجوب
الاصلي وجهة الوجوب التبعي كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من حيث

تعلق الخطاب بالصلوٰة وكونه مقدمة لها فهو واجب غيري ايضا وبالجملة فوجوب المقدمة تبعي بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي
المقدمة مضافا الى انه لو لوحظ الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما لا لقى ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح وانيا الحكم العرف على من
اتى بالمامور به انه امتثل امتثالا واحدا من غير ملاحظة الى المقدمات ومن اتى بمقدماته الغير المحصورة وايضا لو ترك المامور به يحكم عليه بعصيان
واحد فلو كان المقدمة ايضا واجبة يحكم عليه بعصيانات متعددة حسب تعدد المقدمات وايضا لا يترتب الذم على ترك مقدمة في
نفسها هذا وان كان مراد الاكثر بوجوب المقدمة وجوبا تبعيا فنحن وهم متفقون وهذا المراد وان كان غير ظاهر لكن يمكن ارجاع الوهم
اليه ويؤيد ما قال صاحب القوانين اعلى الله مقامه ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا
الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي انتهى بعبده انتهى وما ذكرنا استدلالا على ما اخترناه جملة وتفصيله مما احتجوا عليه وما
الكلام لا يحتملها الوقت ان شئت فارجع الى القوانين والضوابط فانهما قد قضيا الوطر فيهما الضوابط قدس سره استدل المصنف ره على ما
اختاره بقوله لنا على ان مقدمة الواجب واجبة مطلقا فانه لو امر السيد العبد بالنصب على مفعوليته فتم المامور بالكتابة اي الفاء
منصوب على انه صفة ثانية للعبد على تحصيل القلم متعلق بالقادر المتعذر بالنصب على انه صفة ثالثة للعبد لفقده اي فقد القلم
متعلق بالمتعذر على عدم تحصيله اي القلم والجار متعلق بقوله ذم حاصله ان السيد اذا امر عبده بالكتابة والعبد قادر على
تحصيل مقدمات الكتابة كالقلم والقرطاس وغيرها ولم يكتب العبد وتعذر بان القلم مفقود وكيف اكتب فالعقلاء يذمون العبد
على عدم تحصيل المقدمات كالقلم وغيره ولا ينبغي للعبد ان يقول لمولاه انك ما امرتني بتحصيل القلم بل امرك كان بالكتابة
لان للمولى ان يقول ان امري بالكتابة كان متضمنا لتحصيل القلم وفيه انا لا نم ترتب الذم على ترك المقدمة بل
الذم انما هو بالذات على ترك ذي المقدمة وان كان يسري الى ترك المقدمة ايضا بالتبع لاجل ان ترك ذي المقدمة
ملازم لترك المقدمة لكونها ذريعة لتحصيل ذيها فقوله وانكاره اي انكار ما بيناه مكابرة منقلب عليه بالنسبة الى ما
الدليل فتذكر وهذا دال العلامة الحلي على وجوب المقدمة بلزوم التكليف بالمحال لولاه اي لولا وجوب
المقدمة حاصله ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة فالواجب اما ان يبقى على وجوبه فلزم التكليف بالمحال اذ حصول
الواجب بدون المقدمة غير ممكن وان لم يبق على وجوبه فيخرج الواجب عن كونه واجبا المحال بحث خبر لقوله واستدلال العلامة
وتقرير البحث ان المحال انما هو التكليف بذي المقدمة مع التكليف بعدم اتيان المقدمة ولو كلف بذي المقدمة ولم يكلف
بالمقدمة بل هو مسكوت عنه فلا محال فيه اقول لعل غرض العلامة انه لو فرض ان بايجاب الشيء لا يجب مقدماته لا تبعا ولا اصالة فالتكليف
بالشيء فقط تكليف بالمحال قطعا ولا مجال للبحث فيه وبتقرير آخر بارجاع الدليل الى وجوب المقدمة بالوجوب التبعي بان يقال لو لم يجب
المقدمة تبعا للزم التكليف بالمحال لان المفروض انها ليست بواجبة تبعا وكونها واجبا بالوجوب الاصلي خلاف الفرض ايضا بالعدم

لتعدد العقاب على ترك المقدمات لان الامر المطلق حقيقة للوجوب المطلق وغيرہا مما بيّنا فيلزم وجوب ذي المقدمة بدون المقدمة وهو محال وتكليف بما لا يطاق فتأمل وتفصيل هذا اي المتأخرين الواجب بالمطلق بان مقدمة الواجب المطلق واجبة وذلك لاخراج الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج وتحصيل النصاب الذي هو مقدمة لوجوب الزكوة فان الحج والزكوة وان كانا واجبين الا انهما ليسا بواجبين مطلقين حتى يجب مقدمتهما فبقيد الاطلاق في الواجب خرج وجوب الاستطاعة وتحصيل النصاب مستغنى عنه اي عن قيد المطلق خبر لقوله وتقييدهم وتوضيح العبارة على ما في الحاشية اعلم ان قدماء الاصوليين عبّروا عن وجوب مقدمة الواجب بقولهم ما لا يتم الواجب الا به ولم يقيدوا الواجب بالمطلق واعترض عليهم بعض المتأخرين بانه لا بد من التقييد به ليخرج الواجب المشروط كالحج والزكوة مثلا فان وجوبهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس شيء منها بواجب فقال الشيخ قولكم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب باطل بل لا بد من التقييد بالمطلق وغرضنا بقولنا وتقييدهم الواجب بالمطلق الخ دفع كلام هذا المعترض لان القدماء يريدون بالواجب ما هو واجب بالفعل وهو الواجب حقيقة لان اطلاق الواجب على ما سيجب في المستقبل مجاز اتفاقا لما تقرر في المبادي اللغوية من انه لا خلاف في ان اطلاق المشتق على ما سيتصف بمبدأ الاشتقاق في الاستقبال مجاز فهذا المعترض حمل الواجب في كلام القدماء على ما يعم الوجوب حقيقة ومجازا ثم اعترض عليهم ولو القاه على حقيقته لم يرد عليه شيء اذ معناه كلما وجب فعله وجبت مقدمته انتهى اذ الكلام دليل لقوله مستغنى عنه يعني الكلام في مقدمة الواجب انما هو بعد الوجوب اي بعد وجوب ذلك الواجب الذي يبحث في مقدمته لا قبله اي قبل الوجوب فالحج والزكوة قبل الاستطاعة والنصاب ليس بواجب واطلاق الوجوب عليهما مجاز فلا يقال ان الاستطاعة وتحصيل النصاب مقدمة الواجب فيكونان واجبين وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم جواب عن قولهم انا نأمر عبيدنا بالافعال مع انا لا نعلم ما هو لازم لذلك الافعال من المقدمات فكيف يكون المقدمات واجبة لانا نأمر بالافعال مع غفلة عن مقدماتها فاجاب بان علمنا بالمقدمات التي تلزم افعالنا غير لازم لا تخفى عليك ان هذا الجواب انما يتمشى على القول بان الامر بالاصالة يتعلق بذي المقدمة والمقدمات انما هي واجبة بالتبع لا مقصودة من الامر قصدا او بالذات حتى اقتضى ان العلم بالمقدمة حين الامر بذيها ضروري وهو عين ما اخترناه من الوجوب التبعي واما على القول بان الامر بالاصالة يتعلق بالمقدمة ايضا فلا بد من علمنا بما يلزم افعالنا لان الامر بالشيء فرع للعلم به والحال انه غير لازم فالامر ايضا لا يتعلق بالمقدمة اصالة مع انه اي العلم فيما نحن فيه وهو البحث عن احكام الله تعالى حاصل فانه سبحانه يعلم ما يلزم افعالنا التي امرنا بها وفيه ان التكليف انما هو بحسب ما يفهم من اللفظ وبالتعلم ولا اللفظ يدل عليه فهو ليس بتكليف علينا والباري سبحانه عالم بجميع الاشياء كلها وتدبيرها وليس تكليفنا على كل ما علمه الله سبحانه بل تكليفنا بما نعلمه به فتأمل والطلب غير منحصر في الصريح جواب عن قولهم لو وجب المقدمة لتعلق بها خطاب الوجوب ولم يتعلق الخطاب بمقدمة الواجب والجواب ان تعلق الخطاب والطلب بالمقدمة وان لم يكن صريحا لكنه متعلق بها

ضمنا وبالتبع فان الخطاب بذي المقدمة هو الخطاب بالمقدمة بالتبع والطلب غير منحصر في الطلب الصريح فقد يكون ضمنا ايضا انت تعلم ان هذا الجواب ايضا بناء على ما اخترناه واما على القول بالوجوب الاصلي كما عليه الاكثر فلا يتم الجواب وصحة التصريح بعدم وجوبه اي ما يتوقف عليه الواجب كالاستثناء هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمة الواجب واجبة لامتنع التصريح بعدم وجوبها بعد الامر بفعل الواجب الموقوف والتناقض فيقول الشارع صل بمنزلة قوله صل وتوضأ وطهر الثوب المكان وغير ذلك فلو قال بعده لا توضأ يلزم التناقض وحاصل الجواب ان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة بعد الامر بذيها انما هو كالاستثناء المتعقب للكلام فكما ان الاستثناء لا يكون منافيا لما قبله كذا ههنا وفيه انه على التقدير وجوب المقدمة بالامر بذي المقدمة وجوبا اصليا وعد التصريح بعدم وجوبها كالاستثناء يكون الاستثناء مستغرقا ومن قبيل استثناء الشيء من نفسه وعدم العصيان بتركه اي بترك ما يتوقف عليه الواجب اول البحث هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمة الواجب واجبة لزم العصيان بتركها مع انه لا عصيان بترك المقدمة وحاصل الجواب ان عدم العصيان بترك المقدمة اول البحث من قال بوجوبها قال بالعصيان بتركها فالاستدلال بهذا مصادرة وقد يجاب بان العصيان انما هو بترك الواجب الاصلي لا التبعي والمقدمة واجب تبعي هذا الجواب بناء على ما اخترناه وما قال الشارح رحمه الله بان معنى الوجوب هو استحقاق الذم والعصيان بالترك سواء كان مامورا بالامر الاصلي او التبعي فقد اشتبه عليه معنى الوجوب لان استحقاق الذم والعصيان بالترك انما هو فيما كان واجبا بالاصالة لا بالتبع كما حققه المحققون وشبهة الكعبي هدفوعة بما ياتي جواب عن قولهم لو وجب مقدمة الواجب يلزم ان يكون شبهة الكعبي في نفي وجود المباح صحيحة تقريرها ان المباح يتحصل به ترك الحرام وهو واجب فيجب المباح بناء على وجوب المقدمة وجواب تلك الشبهة سياتي فانتظر منتشا وتكفي نية الواجب عن نية لازمه جواب عن قولهم لو وجبت المقدمة لافتقر الى نية على حدة متعلقة بفعل المقدمة لانها واجبة وفعل عبادة والعبادة لا بد لها من النية لقوله انما الاعمال بالنيات والجواب منع الملازمة حاصله انما يلزم النية على حدة لو كان المقدمة مقصودة بالذات وليس كذلك بل هي مقصودة بالعرض والتبع فنية الواجب كافية لنية لازمه الذي هو المقدمة لا يخفى ما في الجواب من التسليم بوجوب المقدمة وجوبا اصليا فتامل **فصل** اختلف في المباح انه موجود ام لا فذهب اهل الحق والعقد قاطبة الى الاول والكعبي الى الثاني فقال المصنف رح المباح موجود حاجة لقسمية لا يسعد ان يدعي باقسامه واستدل الكعبي على وجوبه اي وجوب المباح بمعنى انه يسمى مباحا وبحسب التحقيق انه واجب بان ترك الحرام لا يتم الا به اي بالمباح والجار متعلق بالاستدلال حاصله ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل المباح فيكون المباح واجبا بناء على وجوب مقدمة الواجب او هو اي المباح هو اي ترك الحرام بعينه كانطباق الضم لترك شرب الخمر او القذف مثلا فعلى الاول يكون المباح مقدمة للواجب وعلى الثاني

واجاب باستلزام المقدمة مع مصادمته اى معارضته استدلال الكعبى للاجماع مدخول ومخالفة معلوم الثبات للاجماع
فى الاجماع على ان الاجماع قد انعقد قبل المخالفة وتقرير الدخل ياتى من الماتن ثم ان القوم قد ابطلوا كلام الكعبى بوجوه ثلثة
والحاجبى اختار ثالثها وزيف الباقيين والمصنف قدس سره زيف الثلثة باجمعها الوجه الاول ان المباح غير معين حتى
ان ترك الحرام لا يتم الا به لجواز حصول ترك الحرام بغيره لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل بغيره من الدعاء وتلاوة
القرآن فلا يكون المباح على التعيين مقدمة للواجب ورد بان هذا لا يبطل كلام الكعبى اذ له ان يقول ان المطلوب وجوب المباح سواء
كان وجوبا عينيا او تخييريا وعلى تقدير عدم تعيين المباح يكون وجوبه تخييريا واليه اشار بقوله لا لعدم التعيين اى ليس استدلال الكعبى
مدخولا بسبب عدم تعين المباح لثبوت مطلبه اى مطلب الكعبى بالتخيير اى بقول ان المباح واجب تخييرى الوجه الثانى
لابطال كلام الكعبى انه لو تم ان ترك الحرام لا يتم الا بالمباح يلزم ان يكون الحرام واجبا لجريان الدليل فيه بان يقال ترك الحرام لا يتم الا
بشرب الخمر وترك الحرام واجب فشرب الخمر واجب ورد بان للكعبى ان يلتزمه ويقول بالوجوب والحرمة بالاعتبارين فان الحرام من حيث انه
موجب لترك الحرام واجب ومن حيث ذاته حرام فلا يستلزم كلام الكعبى وجوب الحرام واليه اشار بقوله لا لالتزامه اى التزام الكعبى الوجوب
والحرمة باعتبارين كما عرفت الوجه الثالث ما اختاره الحاجبى وقال لا مخلص عن شبهة الكعبى الا ان يقيد مقدمة الواجب واجبة
اذا كانت المقدمة شرعية وما لا يتم الواجب الا به من فعل المباح فهو ليس من المقدمات الشرعية بل من المقدمات العقلية او العادية
فليس بواجب وفيه انه قد ثبت وجوب المقدمة مطلقا سواء كانت شرعية او عقلية او عادية فالتخصيص غير مسلم واليه اشار بقوله
لثبوته اى ثبوت وجوب المقدمة مطلقا كما مر فلا مخلص عن شبهة الكعبى فاستدلاله غير مدخول بتلك الوجوه الثلثة المذكورة بل مدخول
لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه اى من ترك الحرام كما قال او هو اى المباح بعينه ترك الحرام
اذ هو اى ترك الحرام عبارة عن الكف اى كف النفس عن فعل الحرام والمباح كاخوته الثلثة من الواجب والمندوب والمكروه
مقارنات للكف كما ان التبرد مقارن للوضوء فقد اشتبه الامر على الكعبى حيث اطلق المقدمة على المقارن لا غير مقارنات
لان الكف مستند الى علته وهو الارادة لترك الحرام ولا دخل لشىء من هذه الثلثة فيه وعدم الاتيان بالحرام مستند الى عدم المقتضى
الذى هو ارادة الحرام بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود ولا دخل لفعل المباح فيه ثم اعلم انه قد مر منا ان المقدمة واجبة
التوصلى ولا ضير فى اجتماع الواجب التوصلى مع الحرام حيث يكون مقدمة له كما صرح به بعض المحققين فحصل المخلص من شبهة
الكعبى وبطل كلام الحاجبى حيث قال ولا مخلص الا بمنع وجوب غير المقدمة الشرعية وقد تم بحمد الله وتوفيقه المنهج الاول فى
المبادى حال كونى غائصا فى بحار الافكار داعيا من الله سبحانه ان يرزقنى الفلاح ويزيل ما ابتليت فيه من عدم مساعدة
الزمان اللهم عجل فى الاجابة واوصلنى الى ما اتمناه بمحمد وآله الاطهار وانت بالاجابة جدير المنهج الثالث فى الادلة الشرعية

وهي عندنا معاشر الفرقة المحقة الامامية الاثني عشرية اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعند المخالفين
خمسة وما يظهر من انها خمسة عندنا ايضا خامسها قول الامام باطل للرجوع قول الامام عندنا الى الوحي بالنقل عن النبي ص
وليس قول الامام ع عندنا عن اجتهاد وكما ستسمع في المنهج الرابع انشاء الله تعالى ثم قيل في وجه الحصر في الاربعة ان الدليل على الحكم الشرعي
اما وحي او غيره والاول اما بنوع لفظ معجز وهو الكتاب اولا وهو السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحققه اولا الاول الاجماع والثاني
دليل العقل واما القياس فليس من مذهبنا لما مر اليه الاشارة في صدر الرسالة وسنبطله في التنبيه الثاني
بعد الاستصحاب في المطلب الرابع وههنا مطالب اربعة المطلب الاول في الكتاب وهو بمعنى المفعول لغة وفي عرف اهل الشرع
غلب استعماله على القرآن كما غلب استعماله في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه قيل القائل ابن الحاجب في المختصر وبعض الشراح
القرآن مصدر كغفران بمعنى القراءة ثم استعمل في العرف العام على كتاب الله الذي في ايدينا كلام منزل
في الحاشية المراد بالكلام ههنا الالفاظ على مذهب المتكلمين اعني المعتزلة والاشاعرة وفي وصف القرآن بالمنزل كلام طويل
مذكور في حواشي المصنف على تفسير البيضاوي والمنزل هو الكلام اللفظي اذ هو المنزل جبرئيل ع على نبينا صلى الله عليه وآله ثم المنزل
اما بالتخفيف من الانزال فيدل على النزول دفعة او بالتشديد من التنزيل فيدل على النزول التدريجي لان بناء التفعيل
للتكثير وكثرة النزول يتصور لو كان نزوله على سبيل التدريج للاعجاز بسورة والجار متعلق بالاعجاز منه لفظة من تبعيضية
والضمير المجرور راجع الى الكلام فالحاصل ظاهر القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام والتعليل للقول
للاعجاز لاخراج بقية الكتب السماوية كالتورية والانجيل وغيرهما فانها لم تنزل للاعجاز والحديث القدسي فانه
منزل بلفظه من الله تعالى لا لقصد الاعجاز واما غير الحديث القدسي فمنزل بمعناه قيل قائله الغزالي في المستصفى
القرآن ما نقل بين دفتي المصحف تواترا اي نقل متواترا وهما اي التعريفان للقرآن المختاران للحاجبي
والغزالي دوريان مشتملان على الدور اما لزومه في التعريف الاول فلان فيه لفظ السورة والقرآن
داخل في تعريفها واما لزوم الدور في التعريف الثاني فلان فيه لفظ المصحف والمتبادر منه القرآن وقد ذكروا
في دفعه وجوها لا نطيل الكلام بذكرها فالحق ان يقال ان هذين التعريفين للقرآن بل الحدود كلها انما هي لتعيين المراد
بالقرآن لا لمعرفة ماهية القرآن فان القرآن يعلمه كل احد حتى الصبيان فلا مبالاة في لزوم الدور في مثل المقام بل
مثل تلك التعاريف قد يقع كثيرا كما عرف المحقق في الشرائع الماء المطلق بكل ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير
اضافة بامرا ولفظ الماء والكل الذي هو بعموم الافراد والتعريف انما هو للماهية قال شارح المدارك قدس الله روحه وكذا
المصنف وغيره ان الغرض من هذه التعريفات انما هو مجرد كشف معنى الاسم وابدال لفظ مجهول بلفظ معلوم لا

على هذا التعريف انه فاسد لاشتماله على لفظ الماء فيكون دوريا وعلى لفظة كل وهي لا تذكر في التعريفات لانها للعموم الافراد والتعريف
انما هو للماهية انتهى موضع الحاجة مع خروج البعض اي بعض القرآن كالآية والآيتين عن ظاهر التعريف الاول الحاجبي لانه
لا يصدق على الآية او الآيتين انها كلام منزل للاعجاز بسورة منه اذ لا سورة للآية وانما قال عن ظاهر الاول لان لفظة من
في قوله منه الظاهر انها للتبعيض فمعنى الحد على ما ذكرنا ان القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام وظاهر ان الآية او
لا يقال لهما انها كلام منزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام لان الآية والسورة ليست جزءا لنفسها واما تاويل التعريف
بان المضاف محذوف فيه كلفظ الجنس وغيره والمعنى ان القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة هي من جنس هذا الكلام فهو خلاف الظاهر
وهو اي خروج البعض لا يلائم الغرض اي غرض الاصولي لانه لا يبحث عن جميع القرآن بل غرضه متعلق ببعض الكتاب فانه
اذا قال دليل المسئلة الكتاب يريد به بعضه لا كله فالحد لا ينطبق على ما ينبغي انطباقه عليه ودخول تراجم السور في التعريف
الثاني فانه يصدق على التراجم انها منقولة بين دفتي المصحف وفيه ان المراد بالنقل المنقول عن النبي ص والتراجم لم تكن في
عهد النبي ص حتى ينقل عنه بل هي مستحدثة كالاخماس والاعشار وقيل في تعريف القرآن ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة
بعضه وان كانت التلاوة تقديرا فلا حاجة الى قيد بلا عذر كما قيل وهو اي هذا التعريف كالتعريف الاول في ايراد
الثاني فكما يرد على التعريف الاول انه يخرج عنه بعض الكتاب كالآية والسورة كذا يرد على هذا التعريف ايضا فانه لا يصدق
على الآية والسورة ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه والتاويل بحذف المضاف بان المراد ما لا يصح الصلوة بدون
تلاوة بعض نوعه وان كان يشمل الآية لكنه خلاف الظاهر مع دخول التشهد ونحوه من ذكر الركوع والسجود في التعريف
لصدقه عليهما اذ لا يصح تلاوة كل التشهد ونحوه تكون في الصلوة لا تلاوة البعض لان تلاوة الكل مستلزمة لتلاوة البعض فان
اخرجا اي التشهد ونحوه عن التعريف بقيد التلاوة لان التلاوة تختص بقراءة القرآن دون غيره فلا يصدق
الحد على غير القرآن فكالتعريفين الاولين في الايراد الاول وهو لزوم الدور فكما يلزم الدور على التعريف الاول يلزم على هذا
التعريف لان التلاوة هي قراءة القرآن وماخوذة في حد القرآن فيتوقف القرآن على نفسه ولو قيل في تعريف
القرآن كلام لبعض نوعه معجزا وكلام يحرم مس خطه محدثا لكان اولى من الحدود المذكورة لخلوه عن
النقوض الواردة عليها ولكن يرد على الاول خطب امير المؤمنين ع في نهج البلاغة وادعية سيد الساجدين ع ولا ريب في
صدق انه كلام لبعض نوعه معجز وعلى الثاني نحو محمد نبي الله علي امام والله رحمن واسماء الائمة ع عند من يحرم مسها محدثا
لصدق انه كلام يحرم مس خطه محدثا ولذا قال في الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز فان توهم انه لا يصدق
على البعض كالآية والآيتين فان الاعجاز في اقصر سورة مثلا لا في آية واحدة او آيتين يقال يصدق عليه انه منزل للاعجاز اذ هو جزء المجموع

فتامل والسورة طائفة ای قطعة من القرآن مصدرة فیه ای فی القرآن بالبسملة او براءة عطف علی
البسملة دون الطائفة کما یشهد به السیاق والسباق للعبارة وانما قید بقوله فیه لاخراج السورة المکتوبة علی حدة بدون
البسملة فانها وان کانت بدونها علی حدة لکنها فی القرآن بالبسملة لا یخفی علیک ان الامامیة رضوان الله علیهم قد اتفقوا علی جزئیة
البسملة للسورة فانها تکون للسورة بدون البسملة لا یقال لها سورة کاملة فعلی هذا لا حاجة الی قید فیه لاخراج المکتوبة
علی حدة وینتقض طرده ای طرد الحد بصدور السور ای بالآیة او الآیات الواقعة فی صدور السورة لصدق علیها
انها طائفة من القرآن مصدرة فیه بالبسملة او براءة فزید لسلامة الطرد فیه ای فی الحد متصل آخرها ای آخر
السورة فیه ای فی القرآن قید فیه ههنا لا بدی لدخول السورة المکتوبة علی حدة فانها فی حال الانفراد لیست متصلة
آخرها بالبسملة او براءة باحدهما ای البسملة او براءة فینتقض عکسه ای عکس الحد بالاخیرة ای بالسورة الاخیرة وهی
هو سورة الناس فان آخرها لیس متصلا باحدهما فزید لسلامة العکس او غیر متصل آخرها فیه ای فی القرآن بشیء
منه ای من احدهما کما یدل علیه السیاق والسباق فصار التعریف هکذا السورة طائفة من القرآن مصدرة فیه بالبسملة او
براءة متصل آخرها فیه باحدهما او غیر متصل فیه بشیء منه وما قال الشارح رحمه الله من ان ضمیر المجرور فی منه یرجع الی القرآن وارجاعه
الی احدهما یفسد طرد التعریف بدخول کل جملة من السورة اخذت من صدرها وطعن علی من ارجعه الی احدهما فقد اخطأ خطأ
مبینا فان التعریف سالم عن نقضه لان صدور السورة قد خرج بزیادة قوله متصل آخرها فیه باحدهما کما مر من المصنف لعل الشارح
نظر الی نفس قوله او غیر متصل فیه بشیء منه ولم ینظر ما قبله فیا لها من غفلة لم یتنبه بها الانسان وینسب الخطأ الفاحش الی المصنف
من الشارح فطلع ح ای حین زیادة القیود المذکورة فی التعریف استقامته ای استقامة تعریف السورة وهو ای الحد او
حالیة یعنی المحال ان الحد عنها ای عن الاستقامة بمعزل ای جانب یعنی الاستقامة فی جانب والتعریف فی جانب آخر لاجل قبح
الاستقامة لانتقاض طرده ای طرد التعریف ببعض سورة النمل فان البسملة فی تلک السورة فی الوسط فیصدق
علی اول السورة متصل آخرها بالبسملة وعلی اواخرها متصل اولها بها مع اتصال آخرها بالبسملة او انتقاض طرده
بسورتین فصاعدا فان التعریف یصدق علیهما من حیث المجموع مع ان مجموع السورتین وکذا الازید لیس بسورة وقیل
السورة طائفة منه ای من القرآن ذات ترجمة ای لها لفظ مخصوص ماخوذ من الشرع یدل علی خصوصها کسورة
الحمد وسورة البقرة وغیر ذلک وینتقض طرده ای طرد هذا الحد بآیة الکرسی ونحوها کآیة التطهیر وآیة المباهلة اذ
یصدق علیها انها ذات ترجمة ولقب مخصوص من الشارع وهو لفظ آیة الکرسی وغیرها مع انها لیست بسورة ورد هذا الرد
کما قال المؤلف مذکور فی حاشیة المحقق الشریف علی الکشاف بارادة الاسم ای المراد بالترجمة الماخوذة فی الحد هو الاسم

العلمي اي مطلق اللفظ الدال على الشئ بعينه وهي اي آية الكرسي اضافة محضة ليست علما وتعسفه اي تعسف
الرد ظاهر لان دعوى ان سورة الكهف والعنكبوت بالنسبة الى حد التسمية آية الكرسي ليست كذلك تعسف بحت ولو اريد
بالترجمة الماخوذة في الحد المكتوب في العنوان اي ما كتب على عنوانها من عدد اياتها وانها مدنية او مكية لاستقام الحد لكن
مع زيادة لفظة فيه في آخر التعريف لئلا يخرج السورة الخالية عن الترجمة هكذا في الحاشية فتامل **فصل** القرآن الذي
هو في ايدينا اليوم هو ما انزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله وسلم متواتر الخ فيه واما تواتر جميع ما نزل على محمد ص فمشكل توضيحه فقد اختلف في وقوع
التحريف والنقصان في القرآن فعن اكثر الاخباريين انه وقع وهو الظاهر من كلام الكليني قدس سره وشيخه علي بن ابراهيم القمي
والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وقال السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين بعدم وقوعه
وقد ذكر السيد العلامة نعمة الله قدس سره في رسالته منبع الحيوة ادلة الاوائل فمنها الاخبار المستفيضة بل المتواترة ما روي عن امير المؤمنين
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن
الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلت وما كنتم خير ائمة اي
الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم
تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في
المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما
انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه
ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة
الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على
ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على
حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع ونحو ذلك ذكر كثير الا انا تركناها للاختصار واما ادلة القائلين بعدم وقوع التحريف و
النقصان فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفيه انه لا دلالة فيه على ما ادعوا وقوله تعالى نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغير في القرآن الذي هو بايدينا والمحفوظ هو القرآن الذي عند الائمة ع مع احتمال كون لحافظون
بمعنى لعالمون وما قيل ان القرآن الذي هو بايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة فهو ليس مصداق الآية كما لا يخفى

وقولهم ان جواز التبديل في القرآن يوقع الريب على اجازة وعلى استنباط الاحكام منه وفيه ان التبديل لم يخرجه عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب
البلاغة الذين هما مناط الاعجاز بحاله لبقاء سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل خبر على حصول الزيادة بل ادعى على عدمها الشيخ في التبيان والطبرسي في
مجمع البيان الاجماع وما له مدخلية في اخراجه عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام حتى يشكل في استنباطها بل الظاهر من بعض
الاصحاب دعوى الاجماع عليه واما الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار عليه فلا ينافي ما ذكر من
من وقوع التغيير في الكتاب كما انهم امرنا بالتمسك باهل البيت وقد صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه ونبه
فيه واما الاخبار الواردة عن الائمة في التمسك بالقرآن واتباعه فيجوز ان يكون قد جوزوا العمل به من باب التقية وحكم الله
الظاهري كما يقال في القراءات السبعة المتواترة ونحو ذلك لا يخفى عليك ان القول بجواز العمل من باب التقية في كل الاحوال
سواء كان محل التقية ام لا بعيد غاية البعد وكذا القول بالتحريف والنقصان مطلقا في القرآن يوجب مفاسد شتى في اتباعه و
الاعتماد عليه نعم لو قيل بان المخالفين والمنافقين لما كانوا يبذلون جهدهم في اطفاء انوار اهل البيت واخفاء فضائلهم
ومناقبهم لئلا يظهر على الخلق مراتبهم التي عند الله لهم ولا تكون حجة على الخلائق لاستحقاقهم الرياسة والخلافة ولئلا تبطل خلافة
الخلفاء المتغلبين التي لا تحصل لهم الا بالغلبة والسلطنة على الناس كي تكون خلافة المتغلبين سببا لمنشور الفضول وبدلوا الآيات التي
كانت تثبت فضائلهم ومناقبهم ورياستهم وخلافتهم عليهم السلام والاخبار الواردة في النقصان ايضا تدل على مثل هذا النقصان
واما دون تلك الآيات فهي باقية الى الآن كما كان من دون تغيير وتبديل اصلا فليس له غاية البعد فتأمل في هذا المقام فانه من
مزال الاقدام ويقتضي بسطا في الكلام لكن الوقت لا يرخصنا بالاتمام لتوفر الدواعي على نقله اي نقل القرآن لتضمنه التحدي
والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام وكلما يتوفر الدواعي على نقله فهو متواتر بحكم العادة وما لم ينقل تواترا فليس بقرآن و
ههنا ايرادات ولها اجوبة تركناها للاختصار ثم القرآن يجوز العمل بمحكماته نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث
منعوا الاستدلال بكله كما قال صاحب الفوائد المدنية اكثر القرآن ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية فلا يجوز استنباط
الاحكام من ظواهر كتاب الله الا بعد السماع عن الصادقين ع ولورود بعض الاخبار الدالة على اختصاص علم القرآن بالمعصومين
واخبار لا يجوز تفسيره لغيرهم والحق ان الكتاب حجة يجوز العمل بمحكماته نصا كان او ظاهرا ما لم يقم الدليل على خلافه والدليل عليه
قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وهكذا الدلائل على المطلوب تامة
جمة مذكورة في المطولات قال العلامة في النهاية البحث الثاني انه تعالى يستحيل ان يخاطب بما له ظاهر على غير المقصود من غير
قرينة اتفق الناس على ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا كان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اغراء بالجهل او ليس ذلك مقصودا فهم غير ما

و ذلک یستلزم تکلیف ما لا یطاق اذ یمتنع فہم غیر الظاہر من اللفظ من دون القرینۃ والا کان ہو الظاہر وایضا اللفظ الخالی عن البیان یکون بالنسبۃ الی غیر ظاہرہ مہملا انتہی قال العلامۃ صاحب العماد فی اساس الاصول بعد نقل کلام العلامۃ فہذا الکلام یدل علی ان حجیۃ ظواہر الکتاب مما اجتمعت الصحابۃ علیہا وایضا یدل علی ان القول بعدم الحجیۃ لا ینہض علی مسلک القائلین بالحسن والقبح العقلیین اعنی الامامیۃ ومن یحذو حذوہ انتہی لان ارادۃ خلاف الظاہر انما یکون قبیحا لو لم تکن مامورین باستفسارہ عن الائمۃ وقد امرنا بذلک لان الامر بالرجوع فی تفسیر ظواہر القرآن الی الائمۃ لا یری منہ اثر فی الکتاب ولا فی السنۃ وما یزعم کونہ امرا من حدیث الثقلین فلیس الامر کذلک فانہ انما اعلمنا فان الامر بالتمسک بالکتاب سیما مع عطفہ اہل البیت علیہ صریح فی ان الکتاب مستقل بالافادۃ واما عدم افتراقہما فلا یدل علی توقف فہم جمیع القرآن ببیان اہل البیت بل ہو لاجل افہام المتشابہات وما لا یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم وایضا ان الضرورۃ قاضیۃ بان اللہ تعالی بعث رسولہ وانزل الیہ الکتاب بلسان قومہ وبین فیہ الاوامر والنواہی والقصص المتضمنۃ علی الوعد والوعید انما ہو لاجل افہامہم منہ لیعتبروا ویأتمروا وینتہوا الا انہ جعل مثل اللغز والمعمی لیکون عبثا وھلفا لفائدۃ التنزول علی ان المتر ایضا یظہر لمن تامل فیہ من الاذکیاء وایضا قد وردت الاخبار الکثیرۃ التی ادعوا تواترہا فی عرض الحدیث المشکوک علی کتاب اللہ فلو لم یکن الکتاب حجۃ فکیف یصح العرض علیہ وما قیل بیان الائمۃ للکتاب ایضا متمسک بہ وعرض علیہ فلا یعبأ بہ لان الاحتجاج یکون علی البیان لا علی الکتاب کما لا یخفی وبالجملۃ الاخبار متظافرۃ متکاثرۃ فی حجیۃ الکتاب لا تذکرہا مخافۃ الاطناب فان شئت فارجع الی اساس الاصول فانہ قد قضی الوطر فی تحقیق ہذا البحث واما ادلۃ الاخباریین فہی الاخبار التی دل بعضہا علی حصر علم القرآن بالنبی والائمۃ فالجواب عن الکل ان المراد بہا حصر علم جمیع القرآن بہم علیہم السلام ونحن لا نتحاشی فیہ لان الظاہر ان المتشابہات والمؤولات لا یعلم تاویلہا الا اللہ والراسخون فی العلم من الائمۃ الہداۃ و اما الاخبار التی تدل علی عدم تفسیر القرآن بالرای والقیاس والتی بمضمونہا المحقق الطبرسی رح حیث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبی والائمۃ القائمین مقامہ ان تفسیر القرآن لا یجوز الا بالاثر الصحیح والنص الصریح فاجیب بان المراد بالتفسیر کما ذکرہ المحقق الطبرسی کشف المراد عن اللفظ المشکل وقیل التفسیر کشف الغطاء ولا ریب انہ لا یجوز الحکم بالمراد من الالفاظ المشترکۃ والمجملۃ فی القرآن بالرای ومجرد الاستحسان العقلی من دون النص صریح من الائمۃ او دلیل معتبر فلا منافاۃ بین المنع من التفسیر بالرای وجواز العمل بالظواہر ویمکن ان یراد بہ ترک متابعۃ مقتضی وضع اللغۃ والتعارف فی بیان المعنی وابداع معنی للفظ بمجرد الاستحسان فہو ممنوع مع ان المحقق الطبرسی قدس سرہ کثیر التفسیر للالفاظ وبین المعانی من دون النص والاثر وبالجملۃ الاخبار من الجانبین متعارضۃ والعمل علی ظاہر کل منہما متعذر للتعارض وطرح کل واحد منہما ایضا مما لا یتجاسر علیہ للتواتر معنی ومعلومیۃ الصدور عن الائمۃ وان تحصیل المطلوب بالطرح ایضا بالاجماع ودلیل العقل قلنا ان نقول ان العمل علی الاخبار المؤیدۃ لمطلوبنا متعین لانہا معاضدۃ لظواہر الکتاب ایضا کما قال تعالی

افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها وقال تعالیٰ انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون ثم قال ذلک الکتاب لاریب فیہ ہدی
للمتقین وغیر ذلک ولاریب ان الخبر المعاضد بالکتاب قوی وارجح فی العمل من غیرہ والعیا الحمل علی اخبار بنا لاوجب طرح خبارنا لامن
خالفنا لاحتمال ان یکون المراد بہا عدم جواز تفسیر المتشابہات من الکتاب مالم یستند الی قول المعصوم دون المحکمات منہ او عدم
جواز تفسیر بواطن الآیات دون ظواہرہا او ان عم منہا یشترط وجود المعصوم ظاہرا او امکان الوصول الیہ واما الحمل علی الاخبار
المخالفة لمطلوبنا فیوجب طرح جمیع الاخبار المجوزة العمل بالظواہر المعلومة الصدور عن الائمة الاطاہر والاول ہو الاولیٰ کما
لایخفی والبسملات فی محالہا وہی اوائل السورة وما البسملة والواقعة فی وسط سورة النمل فلا خلاف فی جزئیتہا وکونہا
آیة من القرآن اجزاء منہ ای من القرآن خلافاً لقدماء الحنفیة حیث قالوا ان البسملات لیست من القرآن کما روی عن ابی حنیفة
وقال متاخروہم انہا آیة منفردة من القرآن لیست جزءاً من السورة اصلاً بل انزلت للفصل فیقرء فی الختم مرة ولیس حکمہا سعیناً بل
الاصل اہمالہا والخیار للقاری فلا بد لہ فی الختم قراتہا مرة واحدة فی ای موضع شاء ولبعض الشافعیة واہل المدینة ومنہم المالک واہل الشام ومنہم
الاوزاعی واہل البصرة علی انہا جزء لسورة الفاتحة فقط دون باقی السور واکثر الشافعی والامامیة علی انہا جزء لکل سورة وہو
الحق والدلیل علیہ ما اشار الیہ بقولہ لاجماعنا معاشر الامامیة بحیث لا یعرف فیہ خلاف احد وتظافر النصوص عن ائمتنا
علی کون البسملات جزء السورة وان شئت فطالع کتب احادیثنا وللروایتین الدالتین علی الجزئیة الواردتین عن
ابن عباس اولیہما فی شان من ترکہا انہ قال سرق الشیطان من الناس آیة وثانیتہما من ترکہا فقد ترک مائة واربعة
عشر آیة من کتاب اللہ وفی متن الروایة بحث بسط المصنف فیہ الکلام فی العروة الوثقیٰ وکیف ماکان فی الدلائل علی المطلوب
ہو المتواتر والاجماع وتظافر النصوص الصحیحة عن المعصومین وانما ذکرت الروایتان مؤیدتین المطلوب لا انہما دلیلان مستقلان
علی المطلوب فتامل والاتفاق الکل من الخاصة والعامة علی اثباتہا ای البسملة بلون خطہ ای خط المصحف بحیث لا تفرقوا
ولم یفرقوا بین کتابة البسملة وکتابة المصحف بان یکتبوا المصحف بالسواد والبسملات بالحمرة بل خلفاً عن سلف یکتبون
البسملات بلون خط القرآن کویل وفبای ای کما ان قولہ تعالیٰ ویل یومئذ للمکذبین وقولہ فبای آلاء ربکما تکذبان یکتب بلون
خط القرآن مع تکررہما فیہ نحو البسملة وہما جزء ان فالبسملة ایضاً جزء بلا فارق مع مبالغة السلف فی تجریدہ ای
تجرید خط المصحف عما ہو لیس بقرآن حتی انہم غایروا التراجم لئلا یتوہم انہا منہ واما البسملات فقد خطوا بلون القرآن
ولم ینکر احد من الصحابة فتکون جزءاً منہ والا لمنع الصحابة من کتابتہا بلون خط القرآن لمبالغتہم فی حفظ القرآن وصیانتہ عما
لیس منہ حتی انہم منعوا کتابة اسامی السور بلون خط المصحف لئلا یختلط بالقرآن غیرہ فعلی الشائک مثل ہذا الاہتمام والمبالغة
مع ملاحظة الاجماع والنصوص المتظافرة لا یبقی ریب فی جزئیة البسملات قال الشارح مد اللہ ظلہ بعد جمیع ذلک انما الحکم بکون البسملة من القرآن

لا على انها جزء من السورة لجواز ان تكون آية مفردة تكتب في اوائل السور تبركا وتيمنا او تكون آية مكررة محلها اول كل القرآن كما في الفاتحة بعد تمام كل سورة وقبل شروع سورة اخرى سوى سورة برائة كما في غير الفاتحة فيكون القرآن عدة سور وآيات عديدة بعدد السور سوى برائة انتهى اقول انت تعلم انا قد بيّنا فيما سلف آنفا ان عمدة المعوّلات في جزئية البسملة هو الاجماع ونظائر النصوص عن الائمة عليهم السلام فبعد ملاحظة الاجماع والنصوص تكون هذه الامور مؤيدة للمطلوب لا انها باستقلالها دالة كما زعم هذا الشارح ما ادري ما الداعي الى مثل تلك التلميعات التي وقعت من الشارح في مقامات عديدة كما عرفتها منا والقرائة السبع المنسوبة الى القراء السبعة وهم النافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم متواترة وادّعى جماعة من اصحابنا الاجماع على تواترها بل الحق بعضهم بها القراءات الثلاثة الباقية ايضا وشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بتواترها الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال هذا لا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى وانكر بعضهم التواتر كالسيد العلامة نعمة الله والسيد الجليل علي بن طاوس والزمخشري ونجم الائمة الرضي قال السيد العلامة نعمة الله سلمه الله مجموعة اصحابنا تتفق (?) رسالة شيخ الجبوة (?) على ما نقل عنه بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين الآية ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر ان القرائة متواترة ان كانت جوهرية واما ان كانت ادائية فلا واليه اشار المصنف بقوله ان كانت اي السبعة جوهرية المنسوبة الى جوهر اللفظ والمراد بها ما تختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القرائة فيه كملك ومالك مما يختلف فيه الخط والمعنى والدليل على تواترها انه يختلف بها خط القرآن ومعناه وقد ثبت تواتر القرآن فتكون ايضا متواترة لتوفر الدواعي اليها ايضا لكونها من القرآن والا لم يكن كل القرآن متواترا اما القراءة الادائية وهي ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلافها بل يختلف الهيئة فقط كالمد والامالة مما يختلف به هيئة اللفظ دون المعنى فلا اي ليست متواترة لعدم توفر الدواعي اليها لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما والادائية من صفاتها وايضا انها لا توجب اختلافا في معنى القرآن حتى يتعلق فائدة مهمة بتواترها ولا عمل بالشواذ اي بالقرائة الشاذة اي ما نقلت لها والعدم ثبوت كونها من القرآن ومثاله ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فلا يجب التتابع علينا بهذه القرائة بل لغيرها وقيل هي اي الشواذ كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مذهب ابي حنيفة انت تعلم ان الدليل قد قام على جواز العمل بالسنة على اخبار الآحاد واما القرآن فلا يثبت بالآحاد ولست للمجتهدين

[illegible]

عن غير احكام الآيات وهي الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص وغير ذلك اذ لا غرض يتعلق بالمجتهد من حيث هو مجتهد بها وهي اي
آيات الاحكام خمسمائة آية تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في مشرق الشمسين وهو كتاب للمصنف رحمه الله رحمه
قال الشارح الحرفوشي ان المؤلف ره حاول ذكره فيما بقي منه فاخترمته المنية فنزل بالاسير منزلة المرقوم قدس الله روحه المطلب
الثاني من المنهج الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة يقال سنة فلان اي طريقته وفي اصطلاح الفقهاء المستحب وفي اصطلاح
اهل الاصول ما قال المصنف ره وهي قول النبي ص او فعله او تقريره لا غير قرآن ولا عادي قيل الظاهر من القول اعم من الكتابة
والاشارة ومن الفعل اعم من الترك والمراد بالتقرير هو سكوته ص وعدم انكاره عن فعل وقع بحضرته او اطلع على الفعل الواقع في غيبته
ولم ينكر فذلك يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف لتقية او سبق منعه عليه ومعلوميته وعدم الفائدة في المنع وكذلك المعصوم
كما افاد صاحب القوانين على ما اعتقاده وانما قال غير قرآن لئلا ينتقض طرد التعريف بالقرآن فانه ايضا قول النبي ص والجواب بان القرآن
قول الله وقد حكاه النبي ص يوجب خروج الحديث القدسي عن السنة فانه ايضا ليس قول النبي ص بل قد حكاه عن الله تعالى وخروج ما حكاه
النبي من كلام الانبياء السابقين سلام الله عليهم اجمعين مع انها معدودة في السنة فينتقض عكس التعريف فلا بد ان يراد بالقول
اللفظي ما صدر عنه ص وان لم يكن قوله حقيقة فيدخل القرآن في السنة فاحتيج الى اخراجه عنها باضافة غير قرآن كما فعل العضدي
ومع ذلك ايضا ينتقض التعريف بالاقوال والافعال والتقريرات العادية للنبي ص كطلب الاكل والشرب والقيام والقعود
والتقرير عليها اذ يصدق على جميع ذلك انها قول النبي او فعله او تقريره غير قرآن مع انها ليست سنة فزاد قوله غير عادي لاخراج
ذلك وقد توقف البعض في تقييد المذكورات بغير العاديات وما يحكي احدها اي القول او الفعل او التقرير للنبي ص يقال له حديث
نبوي فعلى هذا السنة هي المحكي عنه والحديث هو الحكاية فالنسبة بينهما مباينة كلية وستعرف العموم من وجه بينهما ان شاء الله تعالى وقيل
حديث مطلقه اي مطلق الحديث سواء كان المروي عن النبي او الامام كلام يحكي قول المعصوم اماما كان او نبيا او فعله او تقريره
وهذا اعم من التعريف الاول مطلقا لصدقهما على حكاية قول النبي لكونه معصوما ايضا وعدم صدق الاول دون الثاني على حكاية قول
الامام وفيه نقض طرده اي طرد هذا التعريف ببعض عبارات الفقهاء الذين ينقلون الحديث بعباراتهم لنقل الحديث بالمعنى
اي لجواز نقل الحديث بالمعنى ولا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في ذلك كما صرح به بعض المحققين لكن لا بد ذلك النقل لمن هو عارف بحقائق
الالفاظ والمعاني ومناطيقها ومفاهيمها وعالم بالفنون العربية فيصدق على تلك العبارة انها كلام يحكي قول المعصوم الخ الا ان يؤخذ
الحيثية في التعريف ويقال الحديث كلام يحكي قول المعصوم من حيث هو حكاية قول المعصوم ظاهرة وتلك العبائر فانها من حيث هي حكاية
قول المعصوم حديث ومن حيث انها مؤدى اجتهادهم ليس بحديث وينتقض عكسه اي عكس التعريف بالكلام المسموع من
المعصوم غير المحكي عن مثله اي عن معصوم آخر ولا شك انه حديث لكن لا يصدق عليه انه كلام يحكي قول المعصوم لعدم الحكاية

حينئذ لانه نفس قول المعصوم لا حكاية فيه عن معصوم آخر والتزام خروجه اى خروج مثل ذلك الكلام عن الحديث يقتضى عدم
سماع احد من الاصحاب سنة اى من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه المعصوم عن مثله اى معصوم آخر فالاولى
فى التعريف اى تعريف الحديث هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره لا بد فيه من التقييد بقوله غير قرآن و لا
فيدخل فيه الكلام المسموع من المعصوم وفيه ان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوى الذى هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان
جعل المنقول اليه حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره لكان ذلك النقل نقل الكل الى البعض او فرده ومثل هذا شايع وان جعل المنقول
اليه نفس القول لكان ذلك النقل نقل اللفظ الى مباينه فان الباعث على غالب اقوال المعصوم انشاء لا خبر فالانسب بقاعدة النقل هو الاول
فتامل فيه وكيفما كان فالنسبة بين السنة والحديث عموم من وجه لتصادقهما على قول النبي ص وتفارق السنة عن الحديث فى حكاية
قول المعصوم دون النبي ص اذ لا يصدق عليه انه حكاية قول النبي ص وتفارق الحديث عن السنة فى فعل النبي ص وقوله وتقريره فلا يصدق عليه
انه حكاية فعل النبي او تقريره وما اى الكلام الذى لا ينتهى الى المعصوم ليس حديثا عندنا معاشر الامامية فاطلاقه على ما ورد
عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي تجوز كما صرح به المصنف فى رسالته الوجيزة فى الدراية واما عند العامة فكلما ينتهى الى النبي
او الصحابي او التابعي فهو حديث واذا احطت بما تلونا عليك خبرا فاصغ بسمعك الى ما نقول فاعلم ان قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره
كل ذلك حجة ونحن نختم الكلام فيها فى اصول ثلثة الاصل الاول حجية قول المعصوم مما لا ريب فيه بل هى من ضروريات الدين
اذا كان المعصوم هو النبي ص ومن ضروريات المذهب لو كان المعصوم ع غير النبي ص والدليل عليه قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقد ثبت فى محله ان اولى الامر هم ائمتنا المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمراد بالولى هو الاولى بالتصرف والحاكم وليس هو الا الائمة عليهم السلام كما هو
مشروح فى الكتب الكلامية باحسن التفصيل وايضا لو لم يكن قولهم حجة يلزم العبث فى البعث ونصب الامام فان جل الفوائد
انما تترتب على حجية اقوالهم فلو لا حجيتها فلا فائدة لوجودهم الاصل الثانى اما فعل المعصوم فنقول الافعال التى علم اختصاصها به
كوجوب التهجد والوتر واباحة الوصال فى الصوم والزيادة على الاربع فى النكاح الدائم وغيرها فلا خلاف فى ان صدور مثل
تلك الافعال عنه لا يدل على مشاركتنا له فيها كما صرح به العلامة واما الافعال التى صدرت عنه بيانا لنا فهى بالنسبة الينا
كالمبين فان كان بيانا للواجب فواجب وان كان بيانا للمندوب فمندوب اجماعا كما صرح به العلامة ايضا وذلك
البيان اما ان يكون بالتصريح كقوله ص صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم او بالقرائن الاحوال كما اذا ورد منه
لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص ولم يبينه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا يلزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة وكذا الاختلاف فى ان الافعال الطبيعية والجبلية من حيث ذواتها من دون اعتبار حيثية وخصوصية خارجية عنها

كمطلق الاكل والشرب والنوم واليقظة ونحوها مباحة له ولنا ايضا بالتشريك كما صرح به العلامة اما تلك الافعال مع اعتبار الخصوصيات الخارجية عن الذات كالاكل بكرة وعشيا واكل خبز الشعير والاكل لتحصيل القوة على العبادات وغير ذلك من الخصوصيات المذكورة في الاخبار المشتملة لبيان آدابها واحكامها فالظاهر انها راجحة في حقه والا فتكون رافعة للحرج البتة بل الرجحان لا يخلو عن الرجحان فانه معلوم من حجية نفوس المعصومين القدسية وعادتهم ان افعالهم العادية ايضا لا تكون عارية عن غرض صحيح متضمنة للقربة ويدل عليه خبر ان اولياء الله سكتوا فكان سكوتهم فكرا وتكلموا فكان كلامهم ذكرا ونظروا فكان نظرهم عبرة ونطقوا فكان نطقهم حكمة ومشوا فكان مشيهم بين الناس بركة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كما صرح به العلامة صاحب العماد واما هذه الافعال بالنسبة الينا فان كان صدورها بقصد الاسوة بالنبي ص او بنية القربة مع صلاحية الخصوصية لها كانت راجحة والا تكون مباحة اذا لم تقصد به نية امر قبيح كالاكل شبعا لتحصيل القوة على الزنا فتكون محرمة او مرجوحة كما صرح به العلامة صاحب العماد واما الافعال التي هي ما عدا تلك المذكورات فهي على نوعين اما ان يظهر فيها قصد القربة او لا يظهر فيها قصد القربة فالتي يظهر فيها قصد القربة فقد اختلف فيها فقال ابن شريح وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران والطبري وجماعة من المعتزلة ونقل المرتضى عن مالك على ما صرح به العلامة انها محمولة على الوجوب بالنسبة اليه ص والينا ايضا بالتشريك وحكي عن الشافعي انها للندب وبه قال امام الحرمين والمنقول عن المالك انها للاباحة وقال السيد المرتضى بالوقف وبه قال الصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي قال العلامة صاحب العماد انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الترجيح في حقه وفي حقنا وهو الاظهر لان القرينة تدل على ان الفعل عبادة وهي منحصرة في الواجب والندب فالحمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فالاقتصار على القدر المتيقن هو مطلق الترجيح اولى وخصوصية الوجوب او الندب وان كانت محتملة لكن اصالة البرائة تحكم بعدمها ولان قوله تعالى ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر عام لا دلالة له على التخصيص والتقييد وان كان محتملا لهما لكن هذا الاحتمال لا يخرج العام عن العموم والاطلاق كما في سائر العمومات والاطلاقات الواردة في كتاب الله وكلام المعصومين ع وايضا يدل على اصالة الاشتراك في العبادات كثير من كلام الائمة حيث علقوا استحباب العبادة او وجوبها علينا بفعل مثلها النبي ص كما ورد في رواية عمر بن ابي مقدام قال حدثني من سمع ابا عبد الله ع يقول اني لاعجب ممن يرغب عن ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ رسول الله ص اثنتين فلو لم يكن الاصل اشتراكه معنا في العبادات لم يصح الاحتجاج قال الصادق ع اربع من سنن المرسلين التعطر والسواك والنساء والحناء وقال ابو جعفر ع ان رسول الله ص كان يكثر السواك وليس بواجب فلا يضرك تركه في فرط الايام وبهذه الروايات وافرة حجة القائلين بالوجوب قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر مع ضميمة انه ينبغي ان يحمل فعله على اعظم مراتبه وهو الحتم

وسوق الآية هكذا ان الآية دلت على ان ترك الاسوة مستلزم لعدم الرجاء فيكون حراما ورد بان التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله بالوجوب او الندب من حيث انه مثل فعله وهو لا يحصل الا اذا حصل العلم بوجه فعل الغير والمفروض ان العلم لم يحصل بوجوب فعله ع فكيف يكون الاتيان بالفعل بنية الوجوب اسوة له وحمل فعله ع على الوجوب نظرا الى انه اعظم مراتبه ليس اولى من حمله على الندب بل حمله على الندب اولى من الوجوب فان شان النبوة يناسب ان يكون غلب افعاله على وجه الندب لان ايقاع المندوب ادخل في المدح بالنسبة الى فعل الواجب واستدلوا ايضا بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وسوق الدليل ان الامر بمعنى الفعل حقيقة والضمير المجرور يرجع الى النبي ص كما احتمله في تفسير جمع الجوامع فالمعنى فليحذر الذين يخالفون عن فعل النبي ص وفيه ان المتبادر من الامر هو القول كما هو شائع في الاستعمال وايضا المتبادر من الضمير المجرور هو رجوعه الى الله تعالى فلا يتم التقريب كما لا يخفى وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وفيه ما مر في التاسي من ان المتابعة والتاسي بالغير لا يحصل ما لم يعلم وجه فعله وبقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه ان الاطاعة موافقة الامر في القول لا في الفعل وكذا المتبادر بقوله ما آتيكم هو القول سيما مع مقابلته قوله وما نهيكم عنه فانتهوا فلا يتم التقريب هكذا غير ذلك من الوجوه المخدوشة التي تبين ابهتها باونی تامل واما حجة القائلين بالندب فهي اصالة عدم الوجوب وعدم دليل قائم على الوجوب وفيه ان فعله لو كان مقترنا بالقرينة فالاصل عدم الوجوب واولوية الندب بحسب شان النبوة وغلبته يقتضي ان يحمل على الندب لكن لا يقتضي ان يكون الندب هو المتيقن لاحتمال غيره فالحمل على مطلق الرجحان هو المتيقن بلا معارض واما حجة القائلين بالاباحة فليست ظاهرة على ان احتمال الاباحة مرجوح بالكثرة الراجح في افعاله ص كما هو شان النبوة او الامامة وحجة القائلين بالوقف عدم الجزم باحدها من المذكورات وفيه ما لا يخفى من رجحان الفعل في حقه ص كما مر الى هنا كان الكلام في الافعال التي يظهر فيها قصد القربة واما التي لا يظهر فيها قصد القربة فالاختلاف فيها كالاختلاف المتقدم كما صرح به العلامة في النهاية وقال صاحب المعالم اعلى الله مقامه والاظهر من الاقوال هنا القول برفع الحرج في حقه ص وفي حقنا وهو الحق فانه القدر المتيقن بالنسبة لامتناع صدور الاثم عنه ص اما بالتسبة الينا فلاصالة اشتراكنا معه ص على الوجه الذي بفعله وله شواهد من الاخبار منها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس ان تصلي المراة بحذاء الرجل وهو يصلي فان النبي ص كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد وهكذا غيره من الاخبار ثم ان معرفة وجه فعل المعصوم من الوجوب والندب اما ان تكون بنصه ص بان ما فعلته واجب او بانه امتثال لامر يدل على الوجوب نحو قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او بامر يدل على الندب نحو قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا او بانضمام القرائن كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص والتباعد عن الناس عند التخلي كما هو فعله ص وغيرها من القرائن منها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب

والثالث بانه افاده المحقق صاحب القوانين اسكنه الله في اعلى عليين الاصل الثالث وتقرير المعصوم ع حجة وهو عبارة عن سكوته ع عن عدم تعرضه عن فعل وقع بحضرته او في عصره واطلع عليه لم ينكره فهو يدل على الجواز اذ لم يمنع مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح و دلالة عدم المنع يكفي في المقام واحتجوا على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم اذ الظاهر من السكوت الرضا في الفعل قال المحقق في المعتبر على ما صرح صاحب القوانين واما ما يندر فلا حجة فيه كما روي عن بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي ع فلا يكون سكوته دليلا على جوازه قال المحقق القوانين لا يتم قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ع اذا عرفت هذا فاعلم ان عندنا معاشر الامامية افعال الائمة المعصومين ع واقوالهم وتقريراتهم كفعل النبي ع وقوله وتقريره حجة بلا فارق على التفصيل المسطور لثبوت عصمتهم ووجوب اتباعهم والتاسي بهم تنبيه قيل بحجية الحكم الذي حكم به المعصوم في المنام مستنده ما روي ان من رآه فقد رآه فان الشيطان لا يتمثل به ورد بان الرؤية فرع ان يعرف صورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه فلا يتم الاطلاق والجواب بما روي انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولينا الرضا ع فقال ع هو رسول الله من رآه فقد رآه ع من المعلوم ان الرائي لم يره في اليقظة قط ويدفع ان كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ونظهر في اليقظة انه كان عالما بها كما في حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوة الله وسلامه عليها والحسنين ع معها قالت له في المنام علمهما الفقه فجائت في يومه الذي السيد المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه لا يخفى عليك ان حكاية رؤيا المفيد لا تصلح المعارضة بالمروي عن المعصومين ع والتفصيل المقام يقتضي بسطا في الكلام وقد ذكر في ذكر الرؤيا بالمنامات التي يتنبهنا فنذكر جملة مناسبة لاساتذنا الكرام حيث ذكروا في مصنفاتهم ما راوا من المنامات الشريفة فاقول اولا حين كنت متوطنا بارض الطف وهي كربلا على صاحبها الآف التحية والثناء رايت ليلة مسجدا فيه قبران القى عليهما بردان اسودان وعند المحراب الداخل للمسجد رجل جالس جلسة المتشهد في الصلوة متعمما وبحذائه شيخ الشيخ وعلى يديه كتاب كريم بحذاء الوجه كانه يتلوه فسئلت عن بعض من في المسجد باسمه وشخصه فاجابني انه حسين بن علي عليهما السلام روحي لهما الفداء فدنوت لا تجمل بجمال صورته واستفيض بزيارته ع فجلست اليسارة مثل جلسته الشريفة مقبلا اليه ملقيا كفي على الارض فمددت عنقي للزيارة فاذا هو متلثم بلثام المجد والكرامة فجلست هنيئة فانصرفت فرايت امورا اخرى و اما المنام الثاني فقد رايته في بلدة لكهنؤ اني كنت جالسا ليلة الجمعة على السرير مرسلا قدمي الى الارض بعد ان مضى ساعتان او ثلاث ساعات من الليل وكان في جنبي الايسر زوجتي اختي تشرب القليان وقالت لي اشرب فاجبتها بدخينة فبينما انا وضعت راسي على يدي الموضوعة على ركبتي فاخذتني سنة فرايت خلف كتفي الايمن علي بن ابيطالب عليه السلام واقفا ثم جاء وقام بازائي لونا

اسئلة معنى شعر عربي قد نسيته وهو الضيفة فقلت يا مولاي ما فهمت ابعد فقال روحي الفداء اعده مرات عديدة على لسانك فينكشف
معناه على خاطرك فلبيته فبينا انا كالمه اذا انا مروح حتى قد استيقظ لشرب القليان. اما المنام الثالث فقد رايته حين يسطر
هذا الكتاب في قرية من قرى جون فور تسمى بهادي بان رقدت ذات ليلة فرأيت اني قد وصلت ارض الكوفة وعليها قد بنى تيمان
بفاصلة ثلثة اذرع فصاعدا يشبه ذلك البيت في الهندي بنگله احدهما الحسن بن علي وثانيهما الحسين بن علي عليهم السلام و
الحسن حاكم وخليفة على الارض لفصل المقدمات الدائرة عنده وكان لنا مقدمة مع اليهود وهي انهم يمنعوننا بان لا نذهب
بالاعلام والضرايح كما هي المرسوم في زماننا وبلدنا في مصائب الحسين بطريق كنا نذهب بها فيه ويقولون لنا انتم تذهبون
بالاعلام والضرايح من بين قومنا على زعمنا ونحن لا نقبل قولهم ونصر على فعلنا المرسوم فحضرت انا ومن معي من اهل الهند خدمة الامام
حسن بن علي عليهما السلام وجلست قدامه وقبلت يده وهو متعمم بعمامة سود جالس متكيا على سريره فاذا برجلان شيخان من
اليهود حضرا فطفقت اباحثهما وانازعهما في امرنا الذي نحن فيه فقال الرجلان اليهوديان انكم لا تذهبون بالاعلام من بين قومنا
نعطيكم عوضا عنه كذا روفية ولم يعينوا المقدار فوضعوا على يد الامام عشرين روفية من غير ايمائه واخذها بيده فواجه البنيان
لكن ما امرنا باخذها وما اخذناها وما نهانا ايضا عن فعلنا المرسوم فقمت من حضرته واتيت انا بيتا آخر رأيت
فيها حسين بن علي عليه السلام متعمما متردينا قائما يحيى ويذهب من جانب الى جانب كانه متفكر فلما رأيت هذا انصرفت فتنبهت
هذا ومن جملة الاحلام رويا ينبغي ذكرها في هذا المقام تتميما للمرام قد قصها علي والدي المرحوم حشره الله مع ائمته المعصومين سلام
الله عليهم اجمعين وهي هذا انه قال لما زرت جدي سيد الشهداء في السفر الاول وكنت ابن معي ابن خمس او ستة سنة فلما دخلت
ذلك المشهد ودخلت الحرم الشريف للحسين للزيارة فطلب الخدامون مني شيئا كما هو تحيتهم وعادتهم وما اعطيتهم شيئا وكان
قد مانعهم ورئيسهم يقوله حاجي مهدي الكاموني فوقعت بيني وبينه مكالمة ومشاجرة عظيمة فجرحني بكلماته الخشنة
فانصرفت عنه واتيت عند الضريح المقدس فاخذته بيدي واستغثت وبكيت وجرى
على لساني ما تأذيت من كلام الحاجي فعدت الى منزلي ورقدت ليلة ذالك اليوم محزونا مكروبا فلما طلع الصبح الاول سمعت
رجلا يدق الباب ويصوت بصوت عال اغثني افتح الباب فقمت وفتحت الباب فاذا الحاجي مهدي الكاموني قد وقع على قدمي
فقلت لم ذا فقال استقيل منك فاعف عني واغفر لي ما جرى مني وبينك من المكالمة فسئلت عن سبب ذلك فاجابني بأني
رأيت البارحة سيد الشهداء يقول انك قد آذيتني بايذاءك ولدي وزائري قال والدي المرحوم فاجبته لا اعفو لك
الا ان تقص الرؤيا بحضرت علماء هذه الارض المقدسة ومجتهديها واكتبها واختم بخاتمك فقال الحاجي سمعا وطاعة فكتبها وقصها
بحضرت المجتهدين فختم وختموا على المكتوب شاهدين بان الحاجي قد رأى هذه الرؤيا واقر بالرؤية بحضرتنا وذلك المكتوب

— الموجودين في ذلك الزمان من مشاهيرهم الشيخ مرتضى الانصاري النجفي صاحب الرسائل
وحجة الاسلام ميرزا علي نقي الحسيني الطباطبائي نور الله ضريحهما

الی الآن موجود عندی مختوم بخاتم الحاجی وخواتیم المجتهدین بل الحاجی المرحوم ما دام کان حیا یرسل المکاتیب الی والدی
المرحوم فی بلدة لکهنو هذا وفی مقامات اخری الیق ذکرها فی هذا المقام فصل الخبر یطلق تارة منصوبا علی الظرفیة علی
ما یرادف الحدیث کما هو مصطلح اصحاب الدرایة والاکثر الاشهر استعمالا فی عرف اهل الحدیث منا وعرفت تعریفه
فی الفصل السابق وکذلک الاثر ایضا مرادف للحدیث وقیل ان الاثر اعم مطلقا من الحدیث والخبر بای معنی اخذ وقیل
الخبر ما ینقل علی النبی ص والاثر ما یحکی عن التابعی وقد یطلق الخبر علی ما ورد عن غیر المعصوم من الصحابی والتابعی ونحوهما کما صرح
به المصنف فی رسالة الوجیزة فی الدرایة والمراد بالصحابی من لاقی صحبة النبی بالایمان ومات علیه فخلوا بالعبادلة الثلثة هم
عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن زبیر والمراد بالتابعی من لاقی الصحابی ونحوهم من تابعی التابعین هو الاشهر فی
الاستعمال والاوفق لعموم معناه اللغوی کما صرح به الشهید فی الرعایة علی ما نقل عنه الاستاذ العلامة فی شرحه للوجیزة وتارة
یطلق علی ما یقابل الانشاء کما هو مصطلح اهل العربیة ویسمی ای الخبر ای حین ما یقابل الانشاء بکلام
لنسبته خارج کما مر فی تعریف القضیة فی اول الکتاب والمراد بالخارج الواقع ونفس الامر فلا یرد ان النسبة قد تکون
فی الذهن کما فی علمت ولیس لها خارج وباقی الکلام قد مر منا ایضا فی تعریف القضیة فلا طائل باعادته وقد یفرع علی ذلک ما لو
قال لاحدی زوجاته من اخبرنی بقدوم زید فهی علی کظهر امی فاخبرت به احدیهن کاذبة فیقع لانطباق تعریف الخبر علی
الکاذب ایضا وفیه ان المتبادر من الخبر هو الخبر الصادق بل مدلول الخبر هو الصدق والکذب احتمال عقلی وقد صرح به العلامة
التفتازانی ثم انهم اختلفوا فی تعریف الخبر نحو اختلافهم فی تعریف العلم وذکره یوجب طولا وصدقه ای الخبر ولکن
ای الخبر مطابقته الواقع وعدمها ای عدم مطابقة الواقع هذا التعریف للصدق والکذب هو الاقوی والاجماع علی
ان الیهودی لو قال الاسلام حق یحکم بصدقه ولو قال بخلافه یحکم بکذبه لا ای لیس صدق الخبر وکذبه عبارة عن مطابقته
لاعتقاد المخبر وعدمه ای الاعتقاد کالنظام ای کما هو مذهب النظام من المعتزلة ومن تبعه فانه قال الصدق عبارة
عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وان لم یطابق الواقع والکذب عدمها وان طابق الواقع فعلی مذهبه قول القائل السماء تحتنا معتقدا
به صادق والسماء فوقنا غیر معتقد له کاذب ولا ای ولا الصدق والکذب عبارة عن مطابقة الخبر لهما ای للاعتقاد و
الواقع معا وعدمها ای عدم المطابقة لکلیهما معا کالجاحظ ای کما ذهب الیه الجاحظ فانه یثبت الواسطة بین الصدق
والکذب فان الخبر اما مطابق او لا وکل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشک او عدم الشعور فالصدق عنده
هو المطابقة مع اعتقادها والکذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة فتکون الست البواقی وسائط بینهما لا صدقا ولا کذبا
تمسک بمذهب المنافقین بمتابعة ای تمسک هو بقوله حاصله الجواب عن شبهة النظام بقوله تعالی اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک

لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فالله تعالى حكم على المنافقين انهم كاذبون
في قولهم انك لرسول الله مع ان قولهم هذا مطابق للواقع فعلم ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس مطابقا
لاعتقادهم فلهذا قال تعالى انهم كاذبون فظهر ان الصدق هو المطابقة للواقع والاعتقاد كليهما واجيب عنه بوجوه الاول
ما قال المصنف في زعمهم حاصله ان المراد بقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون انهم كاذبون في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد
لا انهم كاذبون في نفس الامر والواقع كما توهم والثاني ما قال او في الشهادة اي المراد انهم كاذبون في الشهادة
وادعائهم انها من صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل تاكيد الكلام بانواع التاكيدات كلفظة ان واللام ومحل
الاسمية والثالث ما قال او في تسميتها اي الشهادة باضافة المصدر الى المفعول الثاني حاصله انهم كاذبون في تسميتهم
هذا الخبر الشهادة فان الشهادة ما هي من صميم القلب وخلوص الاعتقاد وليس هذا الخبر عندهم كذلك فقد كذبوا في تسميته
الشهادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق ان في الجواب الاول تكذيبهم باعتبار المشهود له فانه كان
غير مذعن عندهم ولا بد فيه من الاذعان وفي هذا الجواب تكذيبهم باعتبار اطلاقهم على مثل هذا الكلام اسم الشهادة مع
انه لا يسمى شهادة فيكون كذبا البتة فتامل والرابع ما قال او في استمرارها اي الشهادة حاصله قولهم نشهد انك
لرسول الله جملة مضارعية تدل على الاستمرار التجددي فمعنى الاتيان بها ان شهادتهم مستمرة متجددة غيبة وحضورا فالمراد
انهم كاذبون في هذا الاستمرار التجددي لكونهم منافقين يظهرون الايمان ويضمرون الكفر والطغيان اذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والخامس ما قال او في لازم الفائدة
توضيح هذا الجواب موقوف على بيان مقدمة وهي ان المخبر اذا اخبر بخبر فقد يكون قصده افادة المخاطب نفس الحكم كقوله
لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم فمقصود المخبر من هذا الخبر افادة المخاطب بان زيدا قائم وتنبيه له عليه وقد يكون قصد
المخبر بالاخبار اني عالم بالخبر الذي اخبرت به كقوله لمن حفظ التورية وهو يعلم انه حفظها قد حفظت التورية فمقصود
المخبر بهذا الخبر اني عالم بانك قد حفظت التورية لا اعلام المخاطب بحفظه التورية فانه كان عالما بذلك من قبل
فالاول يسمى فائدة الخبر والثاني لازم فائدته واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان الظاهر من قولهم انك
لرسول الله لازم الفائدة يعني انا قد نعلم ونعتقد انك لرسول الله فحكم الله تعالى على انهم كاذبون في هذا اللازم لانه
غير مطابق للواقع عندهم والجواب السادس ما قال او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق حاصله ان عبد الله
بن ابي كان من رؤساء المنافقين قال ذات يوم في غزوة الجنود لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
من حوله وقالوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فوصل هذا الخبر الى رسول الله فطلب عبد الله بن

اي مع صحابه فجاؤا عند النبي وحلفوا على انهم ما قالوا ذلك القول فاوحى الله سبحانه الى النبي انهم كاذبون في
حلفهم لحلفهم غير مطابق للواقع فلا تعتبر ايها النبي بصدق شهادتهم والاعتماد عليهم في هذا
الخبر فقد يصدق الكاذب لغرض من الاغراض والغرض من الكذب ههنا الخيانة والوقاية من القتل
والسبي و ترديد الكفار خبره اي خبر النبي ليس بين الافتراء والاخبار حال الجنون بل انما هو اي الترديد
بين الافتراء وعدمه هذا جواب عن احتجاج الجاحظ على ما اختاره من ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة قال ان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر والنشر ونبوته في الافتراء و
الاخبار حالة الجنون على سبيل منع الخلو وما ارادوا بالاخبار حال الجنون الكذب لانهم جعلوا ذلك الاخبار قسيما
للافتراء الذي هو الكذب فكيف يكون قسيم الكذب كذبا وما ارادوا بذلك الاخبار الصدق ايضا لانه بيّن يجري الحال على
الآية على انه خلاف معتقدهم فلا محالة يكون المراد بالاخبار حال الجنون ما هو ليس بصدق ولا كذب لانهم عقلاء
اهل اللسان عارفون باللغة لا بد لكلامهم من محمل صحيح فثبتت الواسطة فاجاب عنه المصنف بان ترديد الكفار ليس
بين الافتراء والاخبار حال الجنون بل هو بين الافتراء وعدمه اذ الافتراء الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فكانهم
حصروا الخبر الكاذب في نوعيه الكذب عن عمد وبغير عمد فلم يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي هذا المقام
تفصيل يطلب من القوانين للمحقق ابي القاسم بن الحسن الجيلاني اعلى الله مقامه واجزل في الخلد اكرامه فصل
الخبر اما معلوم صدقه بالضرورة او بالنظر او معلوم كذبه بالضرورة او بالنظر او غير معلوم صدقه وكذبه فهو اما مظنون
صدقه او كذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او لغيره كقولنا الواحد
نصف الاثنين فضروريته ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل هي بمطابقة الخبر لما هي في نفس الامر ضرورة
والثاني مثل خبر الله والمعصومين فانه موافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر
العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال وقد صرح به العلامة الجيلاني في قوانينه
ثم الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر واحاد كما اشار اليه المصنف حيث افاد الخبر المتواتر في اللغة تتابع امر واحد بعد
واحد ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى من الوتر وهو الفرد والتاء بدل من الواو وفي الاصطلاح خبر جماعة
يفيد بنفسه القطع بصدقه اي بصدق الخبر كذا عرف المتواتر الاكثرون وذكروا ان قيد بنفسه لاخراج
خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن الزائدة عما لا ينفك الخبر عنها عادة من الامور الخارجة كما في الخبر المحفوف بالقرائن
وسيعرف واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا والمراد بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة فمنها ما يتعلق

بحال المخبر كاتصافه بالصدق وعدمه ومنها ما يتعلق بالسامع ككونه خالي الذهن عن الشبهة وعدمه ومنها ما يتعلق بالمخبر
عنه ككونه قريبا لوقوع او عدمه ومنها ما يتعلق بنفس الخبر كالهيئة المقارنة بالخبر الدالة على الوقوع وعدمه ثم المراد بالجماعة
الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة كما يشعر اليه ايضا اشتراطهم في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب عادة
فعلى هذا لا حاجة الى ذلك الاشتراط بل الاشتراط يخالف تقييدهم بنفسه لان الظاهر من اشتراط الكثرة هو ان للكثرة دخلا
في حصول العلم لولاها لما حصل العلم والظاهر من قولهم بنفسه هو ان المدار على ما يحصل منه العلم من غير اعتبار الكثرة على
ما حققه المحقق الجيلاني في قوانينه ولهذا قال الاولى في تعريف التواتر ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة
وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم واليه يشعر ظاهر كلام المصنف ايضا في الوجيزة حيث قال
فان بلغت سلاسله في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطئهم على الكذب فمتواتر فتأمل وشبهه بصيغة الجمع السمنية بضم
السين وسكون الميم طائفة من الهند منسوبون الى سومنات اسم موضع من بلاد الهند كذا في الحاشية قال الشارح
السنديلي والصحيح ان سومنات اسم صنم كان بالهند كسره محمود الغزنوي والسمنية طائفة من البراهمة كانوا يعبدون هذا
الصنم ويفهم من شرح المختصر وغيره من الكتب ان السمنية طائفة من عبدة الاصنام والبراهمة طائفة اخرى منكرون
للرسالة بارض الهند ماخوذ من البرهمة وهو ولد اشد النظر او منسوب الى رجل اسمه برهام وكلتاهما متفقتان في عدم افادة
التواتر العلم انتهى واهية خبر لقوله وشبهه السمنية اي ساقطة عن درجة الاعتبار وهي شبهات منها الاول ان التواتر
اتفاق جم غفير على خبر واحد وهو مثل اتفاقهم على اكل طعام واحد وهو محال ورد بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي
فيما نحن فيه وفقدانه فيما ذكر والثاني ان الكذب على كل واحد من المخبرين جائز لعدم العصمة والجملة مركبة من الاحاد
فيكون الجميع كاذبا قطعا ومع جواز الكذب عليهم لا يحصل العلم ورد بان حكم واحد يغاير حكم المجموع كما ان الجند المجتمع
على فتح البلاد قادرون دون واحد واحد انفرادا والثالث لزوم اجتماع النقيضين اذا اخبر جماعة بخبر واخرى باخر
نقيض ذلك فيلزم القطع بكليهما كما هو مقتضى التواتر ورد بان مثل ذلك محال لا يقع عادة والرابع ان اليهود و
النصارى قد نقلوا عن موسى وعيسى تواترا بانه لا نبي بعدي فيلزم قطعه فيبطل دين محمد ورد بمنع حصول التواتر في
نقلهم لانه قد اشترط فيه تساوي الوسائط في افادة العلم وليس كذلك في اليهود والنصارى لان بخت نصر قد
استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر على ان
عدم العلم بتساوي الطبقات كاف في المنع والنفي كاف لنا فيه فتأمل والخامس انا نجد فرقا بين
وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول فلو افاد التواتر العلم

لما وجد التفرقة ونحو بان العلوم تتفاوت بالوضوح وغيره من جهة كثرة المؤانسة ببعض دون بعض
والسادس لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لما خالفناكم لان الضرورة مما لا يخالف فيها ورد بان
الضرورة يخالف فيها من جهة المكابرة والعناد على ان هذه الشبهة لا على افادة التواتر العلم بل
على افادة العلم الضروري هذا ثم انهم اختلفوا في العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال
الكعبي وابو الحسن البصري وغيرهما انه نظري وعن الآخر الميل الى الواسطة والسيد توقف والشيخ
وقال بالتفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة وبسط الكلام فيه يجر الى الملال [illegible]
وشرطه اي شرط افادة الخبر المتواتر القطع امور منها بلوغ رواته اي رواة الخبر في كل طبقة من الطبقات
حدا بالنصب على مفعولية البلوغ يؤمن ويحفظ معه اي مع ذلك الحد تواطؤهم اي توافقهم على
الكذب اي اجتماع هذا القدر لا يجوزه العقل عادة ومثلوه بالعلم بالبلدان النائية والامم السالفة
الماضية فانها وان لم نشاهدها الا انه حصل لنا العلم بها بالاخبار المتظافرة عن جمع كثير لا يجوز العقل تواطؤهم
على الكذب فصار ضروريا كالمشاهدات ويظهر من كلام شيخنا المحقق ابي القاسم بن حسن الجيلاني والمحقق
السيد ابراهيم القزويني ان تلك الامثلة ليست من باب التواتر بل هي شبيهة بالاجماع قال شيخنا
الجيلاني قدس سره انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف
بالتواتر مثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الآن الا من اخبرنا و
هم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وفي ذلك والعلم بتسلسل [illegible]
التواتر في نفس الامر الآن علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون
على ذلك اما بالتصريح او لظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر والنقل عن سلف في غيره يفيد القطع بصحته و
ذلك نظير الاجماع على المسألة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم
الخالية انما من هذا الباب لا من باب التواتر في هذا العصر وكذا تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا
العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الوارد دون المشاهد وان لذلك وتظافر في الاخبار
حتى يحصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى على الجزاء على ملتهم ليس من احدى الشيئين
لا التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود [illegible]

من المسلمین وغیرہم فلا تغفل فان اکثر الامثلۃ التی یذکرون فی ہذا الباب من باب الثانی
لا الاول وکم من فرق بینہما انتہی ومن شروط التواتر استناد ہم ای الرواۃ الی الحس ای یکون
علمہم الحاصل بالخبر مستندا الی الحس اذ الاتفاق علی الخبر بسبب العقل کحدوث العالم مثلا لا یفید
القطع لعدم مدخلیۃ العقل فی النقل ومنہا عدم کون المخبرین ظانین ومستند ظنہم امر واحد بل لا بد
کونہم عالمین او ظانین مع اختلاف حصول اسباب الظنون وتعددہ لیمکن حصول العلم للسامعین
ومنہا عدم کون المخبر بہ عجیبا غریبا کما لو اخبروا برکوب شخص ذی عشرۃ راس علی حمار ذی رجل واحد
وعشرۃ اذان ونحو ذلک لکن مع ملاحظۃ الموارد اذ قد لا یکون فی المخبر بہ غرابۃ فی بعض الموارد
کما اسند امر غریب الی نبی او وصی ومنہا عدم کون السامع مسبوقا بالشبہۃ او تقلید یؤدی الی عدم
الاعتقاد بمضمون الخبر ہذا الشرط للسید المرتضی رضی اللہ عنہ کما سیجئی قیل ان ہذا الشرط اغلبی اذ
قد یمکن حصول القطع للمسبوق بالشبہۃ او التقلب ایضا والمصنف لم یتعرض لبعض الشروط لعدم
وقوعہ غالبا واشترط البعض شروطا اخری من الاسلام والعدالۃ واختلاف النسب وفسادہا
اوضح من ان یذکر وقال البعض اقل العدد الذی یحصل بہ التواتر خمسۃ او ستۃ او اثنی عشر او
عشرون او اربعون او ثلث مائۃ او ثلثۃ عشر علی اختلاف الآراء والحق عدم اشتراط العدد فیہ
والیہ اشار بقولہ وحصر اقلہم فی عدد مجازفۃ ای دعوی بلا دلیل کبیع المجازفۃ بعین
غیر وزن ولا کیل بل المناط فیہ ہو حصول العلم من الکثرۃ وہو یختلف باختلاف الموارد و
قرب عدد یوجب القطع فی وضع دون آخر وقول المخالفین کالحاجبی والآمدی وغیرہما باشتراطنا
معاشر الامامیۃ دخول المعصوم فی التواتر افتراء لا اصل لہ ولم یقل بہ احد منا
قیل العلامۃ نسب ہذا القول الی ابن الراوندی نعم شرط السید المرتضی رضی
اللہ عنہ ووافقہ المحقق ممن تاخر عنہ عدم سبق شبہۃ تؤدی الی اعتقاد نفیہ
ای نفی الخبر انما اشترط ذلک لیندفع کلام الکفار فی تواتر معجزات النبی وکلام المخالفین
من اہل السنۃ والخوارج فی تواتر النص الوارد علی واقعۃ خم غدیر علی الوصی حیث قال
الکفار لو تواترت معجزات النبی مثل شق القمر وتسبیح الحصی وحنین الجذع وغیرہا لوصلت الینا و
یحصل لنا العلم مثلکم وکذا قال العامۃ والخوارج فی وصایۃ علی امیر المومنین ع فاجاب السید بان قیل

هذا الخبر قد حصل لكم الشبهة والتقليد باعتقاد دينا في هذا الخبر فكيف يحصل لكم العلم اذ عدم سبق الشبهة الكذائي من شروط العلم اما الكفار فقد اشتبه عليهم ان مثل تلك الخوارق يمكن ظهورها على يد الساحر ايضا واما العامة فقد اشتبه عليهم اجماعهم على خلافة ابي بكر على انا نقول حصول العلم لشخص دون شخص لا يقدح في التواتر اذ يجوز عدم حصول العلم لوجود مكة لمن كان وراء الجبل ولم يبلغ اليه الخبر بوجودها نحو بلوغه الينا اما لو بلغ الخبر اليه ايضا يحصل له العلم ايضا تتميم واعلم ان التواتر اما لفظي او معنوي فالاول ما كان اللفظ او الالفاظ المنقولة فيه قطعية سواء كان المعنى ايضا قطعيا ام لا والثاني ما كان المعنى فيه مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه لتصادقهما على ما كان اللفظ والمعنى كليهما فيه مقطوعا كقوله تعالى قل هو الله احد ولا اله الا الله فهو متواتر لفظا ومعنى اما لفظا فلانه قرآن وقد ثبت تواتره اما معنا فلانه لم يختلف احد من اهل الاسلام وتواترت رواياتهم على انه يدل على نفي الاضداد والانداد له تعالى وصدق الاول دون الثاني على بعض القرآن مما تواترت الفاظه دون المعنى وصدق الثاني دون الاول كشجاعة علي كرم الله وجهه فانه قد تكثر الاخبار في وقائعه واختلفت كما روي انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا فحصل الجزم والقطع بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار وان كانت مختلفة لم تبلغ حد التواتر انه كان اشجع الناس ثم اعلم ان التواتر اللفظي على ما افاد شيخنا السيد ابراهيم المنسوب الى القزوين اعلى الله درجته في اعلى عليين في ضوء البطحا ينحصر على ستة انحاء والتواتر المعنوي على صور اربعة اما الستة الاول فبيانها ان الناقلين اما ان ينقلوا الخبر باللفظ الواحد من دون تغير فيه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وهو الاول منها والثاني ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة المرادفة اعني مثل ان ينقلوا ويقول البعض سمعته يقول الهر طاهر والآخر سمعته يقول السنور طاهر والآخر السنور نظيف والآخر الهر نظيف وهكذا والثالث ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة الغير المترادفة لكن تدل المجموع على القدر المشترك بالالتزام مثل ان ينقلوا سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة لا تشربه والآخر يقول سمعته يقول لا تتوضأ عنه والآخر لا تستعمله والآخر اهرقه وهكذا فهذا المجموع تدل بالالتزام على نجاسة الماء القليل والرابع ان ينقلوا الالفاظ المختلفة الدالة على القدر المشترك بالتضمن كما اذا قال واحد منهم ضرب زيد عمرا والآخر ضرب زيد بكرا والثالث ضرب زيد خالدا وهكذا وبهذا المجموع يحصل القطع بضرب زيد بالتضمن وان لم يحصل العلم بالمضروب والخامس ان ينقلوا الالفاظ المتفاوتة الدالة على القدر المشترك بالمطابقة والالتزام كما اذا قال احدهم سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والآخر سمعته يقول اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فهذان القولان يدلان على نجاسة الماء القليل لكن دلالة الاول مطابقة والثاني التزام ان قلنا ان دلالة

المفهوم التزامية والسادس ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالمطابقة والتضمن كما اذا قال احد قد وقع الضرب اليوم من عمرو والآخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا فالقولان دالان على وقوع الضرب من عمرو لكن الاول بالتضمن والثاني بالمطابقة ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والآخر بالالتزام وغير ذلك واما الانواع الاربعة للتواتر المعنوي فالاول ان يكون المعنى المنقول في واقعة واحدة كما اذا اخبر كل الناقلين عن موت زيد او شجاعة رستم او سخاوة حاتم و الثاني ان يكون المعنى المنقول في وقائع متعددة يدل كل واحد من الوقائع على المعنى بالتضمن مثاله كالرابع من امثلة الاول والثالث ان يدل كل من الوقائع على المعنى بالالتزام كان ذكر واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل والآخر غزوة بدر والآخر غزوة احد وهكذا فيحصل منه العلم الاجمالي بشجاعة علي ع والرابع دلالة المجموع من حيث المجموع على المعنى بالالتزام كما اذا قال احدهم قتل زيد عمروا في حرب كذا والآخر قتل زيد بكرا في حرب آخر وهكذا فيحكم العقل بشجاعة زيد لا ان هذه الافعال وقعت منه بالاتفاق هذا ويمكن زيادة الاقسام ههنا ايضا لكن التفصيل لا يفيد انتهى مفاد كلامه وما اي الخبر الذي لم يتواتر ولم يبلغ رواته على حد التواتر قلت او كثرت فهو خبر آحاد والمستفيض ما زاد نقلته على الثلثة وهو قسم من الآحاد كما هو ظاهر كلام المصنف في الجبيرة وكلام الاستاذ العلامة مد ظله في شرحها فلا واسطة بين المتواتر والآحاد كما قيل ولا يفيد الخبر الواحد بنفسه من حيث هو لا من حيث القرائن الا ظنا ومراتب الظنون مختلفة كالمتاخم للجزم وغيره وما ادعي ان الآحاد تفيد القطع مكابرة لا يصغى اليه

واعلم ان المذاهب في خبر الواحد اربعة على ما ذكرها الشيخ في العدة الاول انه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط وهو المختار كما يجيئ من المصنف والثاني يفيد العلم مطردا والمعنى انه متى حصل خبر الواحد حصل العلم والثالث انه يفيد العلم على الاطراد والرابع انه لا يفيده اصلا وانما يفيد الظن ان حف بالقرائن ثم ان القول بافادة الخبر الواحد العاري عن القرائن العلم اذا كان المخبر غير عادل لم يذهب اليه ذاهب وكذلك لم يعهد عن احد اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية كما صرح به صاحب القوانين فمحل النزاع هو الخبر الغير المحفوف بالقرائن الخارجية اذا كان المخبر عادلا فذهب المحققون الى انه لا يفيد العلم وان كان المخبر عدلا وقال بعض اهل الظاهر بافادته العلم في كل شيء وقال البعض بافادة العلم في بعض الاشياء والاقرب هو الاول لانه لو افاد العلم لاجتمع النقيضان لو اخبر عادل بخبر وعادل آخر بخبر مناقض للاول ولا ريب في امكانه بل هو واقع اما الامكان فيدل عليه ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة هكذا قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما

وجدتهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الحكم الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به
من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الحديث وغير ذلك من الاحاديث
تدل على المطلوب واما الوقوع فهو ايضا كثير نحن نذكر واحدا منها بطريق المثال وهو انه روى محمد بن بابويه في
الفقيه والخصال ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة وسنده في الخصال صحيح باصطلاح المتأخرين
وقد علم انه التزم في الفقيه انه لا يروي فيه الا الاخبار المعلوم الصدور عن الائمة وروى محمد بن يعقوب الكليني في
الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب المسطور مثل ما التزمه الشيخ الصدوق
في الفقيه ولا ريب ان صدق خبر احد العادلين يستلزم كذب الاخرى لان على خبر الكافي يلزم كون يوم الاحد
يوم الغدير ثامن عشر ذي الحجة وبالجملة الدلائل على المطلوب وافرة وقد استوفى الكلام فيه باحسن المرام العلامة
صاحب المعالم في معالم الاصول واذا عرفت هذا فلا تصغ الى من يقول بعدم تحقق الخبرين المتناقضين للعادلين
قياسا على المتواتر في جواب الشبهة السومنائية وبعضه اي خبر الواحد قد يفيد العلم ان حف الخبر بالقرائن
سواء كان المخبر عدلا او فاسقا وتقييد الحاجبي بالعدل غير مستقيم الا بالتكلف الذي اورده العضدي و
مثلوا المحفوف بالقرائن بما لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ و
جنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة بغير موت مثله وكذلك الملك واعيان مملكته
فهذا يحصل العلم بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك ولا ريب بل
قد يحصل من دون ذلك وما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم بانه يجوز ان يكون قد غشي عليه فافاق
او مات ولد آخر فجأة او اعتقد المخبر انه مات المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلم العادي
وكذا ما قيل ان ذلك العلم يحصل من القرائن لا من الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن
من الثدي ونحو ذلك اذ القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بان العلم قد يحصل بالخبر بضميمة القرائن انه لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر وبهذا ظهر تزييف ما قاله المصنف ره في الحاشية من ان الاستدلال بالمثال المشهور لا يحسم
مادة الاشكال وبالجملة حصول العلم فيما نحن فيه ضروري لا يقبل التشكيك واليه اشار بقوله والمنازع
في افادة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن العلم مباهت اي بهتان ومكابرة ساقطة عن درجة الاعتبار
واعلم ان الشيخ قد ذكر قرائن تدل على صحة مضمون الاخبار التي تفيد العلم من موافقة الخبر للكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع

والعقل ثم قال وهذه القرائن كلها تدل على صحة ما تضمنته اخبار الآحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيّنا من
جواز ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان
خبر واحد محضا لا يعتبر فيه انتهى ما نقل عنه ولهذا قال البعض بعدم وقوع الخبر المحفوف بالقرائن القطعية في
الشرعيات قال المحقق ابو القاسم بن حسن الجيلاني في قوانينه اقول امكان حصول العلم في زمن المعصومين بل الصحابة
والتابعين وللمقاربين عهد الائمة عليهم السلام مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة والخارجة في
امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا ثم قال بعيد هذا فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة
الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها محال لا يصغى اليه انتهى **فصل** يجوز التعبد يعني ان يوجب
الله تعالى علينا العمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم عقلا اجماعا منا بلا نكير سوى ما
حكاه المحقق عن ابن قبة وعليه اكثر المخالفين ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو علي الجبائي من المعتزلة
وغيره لنا ان التعبد به واقع كما ستعرف فيكون ممكنا لا محالة والتكليف بالممكن لا يستلزم المحال وان
الخبر الواحد لا يفيد الا ظنا فلو كان التعبد به ممتنعا لكان الامتناع بسبب ظنية دلالته فيلزم ان يكون
العمل بكل الظنيات ممتنعا كالعمل بقول الشاهدين وبالآيات والاخبار المتواترة ظنية الدلالة فان مطلق
جميعها ظني وليس كذلك اما حجة المخالفين فهي انه لو جاز التعبد به لاجتمع النقيضان ولادى الى تحريم
الحلال وتحليل الحرام اذا اخبر العادلان بالحكمين المتناقضين واجيب اولا بعدم لزوم جمع النقيضين في
الصورة المفروضة لان في هذه الصورة نحن مكلفون بالتوقف او التخيير متى لم يوجد مرجح من العقل
والنقل وثانيا بالمعارضة بالتعبد بقول المفتي لو افتى بتحليل شيء ثم بتحريمه لو اخطأ في فتواه الاولى
وبالجملة فنحن مكلفون بالظاهر فما يظهر لنا بالادلة نعمل عليه حلالا او حراما وان كان في نفس الامر خلاف
ذلك وفي صورة التعارض نتوقف او نتخير كما عرفت واختلف اهل الحل والعقد في وقوعه اي
وقوع التعبد بخبر الواحد فمنعه السيد المرتضى رضي الله عنه وابو المكارم بن زهرة والقاضي
ابو القسم عبد العزيز بن البراج ومحمد بن ادريس الحلي منا ومن العامة ابو بكر بن داود القاساني
وفاقا لكثير ممن تقدم منا وهذا هو الباعث على نسبة المخالفين الى الفرقة الامامية رضوان الله عليهم
منع العمل بخبر الواحد كما نقله الحاجبي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للروافض وكانهم
توهموا انا متفقون على عدم العمل به وقال به اي بوقوع التعبد به المتأخرون من اصحابنا

كالمحقق والعلامة والشهيد ومن يحذو حذوهم ومنهم المصنف رح حيث قال وهو الاظهر بل هو المعمول به لكل
اصحابنا قديما وحديثا بلا نكير كما ستعرف بل النصفة دعوى التواتر المعنوي فيه كشجاعة علي ع لوجوه الاول الآيات كما قال
للظهور قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الله امر بالتبين بخبر
الفاسق فخبر غير الفاسق لا يجب فيه التبين عملا بمفهوم الشرط فحينئذ اما ان يجب قبول خبر العادل وهو المطلوب او لا فيكون العادل
اسوء حالا عن الفاسق وهو باطل ضرورة وفي هذا المقام تفصيل يطلب من المطولات و لقوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بقوله تعالى
لعلهم يحذرون ان الواجب على القوم ان يحذروا ويتحرزوا من انذار الطائفة واخبارهم بالخوف لهم لان لعل للترجي
وهو في حقه تعالى محال فيراد به الطلب اذ هو اقرب المجازات والطلب الذي هو اقرب مجازات الترجي لا يكون الا على
سبيل الوجوب لان المترجي من حيث هو مترجي لا يرضى بعدم وقوع مرجوه فثبت ان المراد بالطلب هو الوجوب فاذا
وجب الحذر على القوم باخبار الطائفة وجب العمل على خبر الواحد لان اخبار الطائفة خبر واحد البتة لان الطائفة
اسم للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد فما فوقه كما قاله عكرمة او للاثنين كما قاله عطاء او للثلاثة كما قاله الزهري
او لان الفرقة اسم للجماعة اقلها ثلثة والطائفة بعضها وبعض الثلثة اما واحد واثنان وعلى اي حال فاخبار
الطائفة ليس الا خبر الواحد فثبت المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول ان المراد بالانذار في قوله لينذروا انذار مجموع
الطوائف من كل فرقة فحينئذ لا يكون الانذار من الآحاد بل من المتواترات وفيه ان نسبة انذار الطائفة الى القوم
تقابل الجمع بالجمع لان القوم اسم جمع يقتضي الانقسام بان يكون انذار كل طائفة لفرقة الطائفة الباقية لتلك
الفرقة فلا يكون الانذار الا خبر الواحد وعليه يدل قوله اذا رجعوا اليهم لان المراجعة هي العود الى مكان نفر عنه فلو كان
المراد بالانذار انذار مجموع الطوائف لقوم فلا يصدق الرجوع لان الآتي الى قوم ابتداء يقال له القدوم لا الرجوع
فالاشكال لا يساعد قوله اذا رجعوا والثاني ان المراد بالانذار هو الفتوى لا الاخبار بقرينة التفقه واجيب بان التفقه
في اللغة التفهم وهو المراد والمعنى المصطلح بين الفقهاء مستحدث والثالث ان الانذار هو الخبر الخاص والمطلوب حجية خبر
العادل مطلقا واجيب لما ثبت كون الانذار حجة ثبت المطلوب اذ لا قائل بالفصل على ان عمدة الاحكام هو
الوجوب والحرمة وهما لا ينفكان عن التخويف فاذا ثبت دلالة الآية على قبول خبر الواحد فيهما ثبت فيما عداهما
بالاولوية والرابع ذكر اكثر المفسرين في شان نزول الآية ومنهم الطبرسي رح ان بعد نزول الوعيد الشديد في حق
المتخلفين عن غزوة تبوك كان متى يبعث رسول الله جيشا اسرع المؤمنون باسرهم الى النفر وانقطعوا عن استماع

الوحی ویتفقہ فی الدین فامروا ان ینفر من کل فرقۃ طائفۃ الی الجہاد ویقیم الباقون عند رسول اللہ ص لیتفقہوا و
لینذروا الباقین اذا رجعوا الیہم حتی لا ینقطع التفقہ الذی ہو الجہاد الاکبر فعلی ہذا المتفقہون والمنذرون ہم القاعدون
لا النافرون واجیب بان الفرقۃ تطلق علی الثلثۃ فصاعدا فیدل الآیۃ علی ان الواحد او الاثنین الباقیین من
الفرقۃ لو اخبر الذین نفروا الی الجہاد لکان اخبارہما حجۃ وہو المطلوب فتأمل ۔ قولہ تعالی ان الذین یکتمون ما
انزلنا من البینات والہدی من بعد ما بیناہ للناس اولئک یلعنہم اللہ ویلعنہم اللاعنون فرد اللہ اللعنۃ علی کاتم البینات
والآیات الدالۃ علی نبوۃ محمد ص فیجب اظہارہا علی کل من سمعہا من النبی ص ولا غرض للاظہار الا وجوب العمل علیہ
والا لکان عبثا فیکون خبر الواحد حجۃ اذ المراد بقولہ یکتمون اعم من ان یکونوا کثیرین او قلیلین فتامل وکذلک
قولہ تعالی ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق وانتم تعلمون والتقریب ما مر والوجہ الثانی من وجوہ جواز التعبد بخبر الواحد
ما اشار الیہ بقولہ ہو انہ شاع وذاع عن اصحاب ائمتنا ومن یلیہم من شدۃ الاہتمام باخبار الاحاد
روایۃ وتدوینہا والاعتناء بشانہا نقلا وتصحیحا والبحث عن حال رواتہا قدحا ومدحا وتعدیلا و
جرحا وما ذاک ای الاہتمام المذکور الا للعمل بخبر الواحد وان لم یکن العمل بہ جائزا لکان مثل ذلک الاہتمام عبثا و
ایضا اشتہر العمل علیہ بین الاصحاب فی کل عصر من تلک الاعصار فی زمن امام بعد امام ولم ینقل عن احد منہم انکار ذلک
ولا یروی عن الائمۃ حدیث یضادہ مع کثرۃ الروایات عنہم فی فنون الاحکام بل وردت الاخبار عنہم تدل علی
حجیۃ خبر الواحد ستعرفہا فی الوجہ الثالث فجمیع ذلک یوجب العلم العادی باتفاقہم علی العمل بہ والوجہ الثالث
الاخبار الدالۃ علی حجیۃ الاحاد وہی کثیرۃ نحن نذکر منہا شیئا تیمنا وتبرکا ومن لا یکفیہ الیسیر لا یجدیہ الکثیر منہا
ما فی البحار نقلا عن امالی الشیخ باسنادہ ومذکور فی عیون ... عن ابی الحسن ع انہ قال قال رسول اللہ من حفظ من امتی اربعین
حدیثا مما یحتاجون الیہ من امر دینہم بعثہ اللہ یوم القیامۃ فقیہا عالما ومثل ذلک نقل عن صحیفۃ الرضا ع عن آبائہ
وعن عوالی اللآلی اما وجہ الدلالۃ فانہ لو لم یکن خبر الواحد حجۃ لم یتصور انتفاع الامۃ بحفظہ ولا یشمل ہذا
خبر الفاسق لانہ خارج بالاتفاق ومنہا ما رواہ الکشی بسند صحیح عن عبد العزیز المہتدی والحسن بن علی
بن یقطین قالا قلنا لابی الحسن الرضا ع انا لا نکاد نصل الیک فنسألک عن کل ما نحتاج الیہ من معالم دیننا
افیونس بن عبد الرحمن ثقۃ ناخذ عنہ ما نحتاج الیہ من معالم دیننا فقال نعم وایضا بسند حسن عن عبد العزیز
قال قلت للرضا ع ان شقتی بعیدۃ فلست اصل الیک فی کل وقت فآخذ معالم دینی عن یونس مولی آل
یقطین قال نعم قال مولانا محمد تقی المجلسی فی حاشیۃ ... بعد نقل ہذین الخبرین واعلم ان ہذہ الاخبار

واشباههما مما تقدم تدل على حجية خبر الواحد ومنها ايضا ما رواه عن ابي الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت
اليه يعني ابا الحسن الثالث ع اسئله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا
في دينكما على مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله تعالى وهكذا الروايات متظافرة
لا يبقى لمن تتبعها ريب في حجية خبر الواحد ان شاء الله تعالى والوجه الرابع الادلة الدالة على حجية الظن للمجتهد
في زماننا تدل على حجية الخبر الواحد اذ هو ايضا لا يفيد الا ظنا واحتجوا على حجية الظن بوجوه الاول لو لم
يجز العمل بالظن لزم اما التكليف بالمحال او سقوط التكليف راسا بيان الملازمة ان اكثر الاحكام الشرعية
التي تعلم بالضرورة من الدين طريق العلم اليها مسدود في زماننا لفقدان التواتر وانتفاء طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد الا نادرا ووضوح ان اصالة البراءة لا تفيد الا الظن وان الكتاب
ظني الدلالة فاذا كان الحال بهذا المنوال فالتكليف بتحصيل العلم بالاحكام تكليف بالمحال لا محالة
وعدم تكليفه مع عدم جواز العمل بالظن بالاحكام يوجب سقوط التكليف والثاني لو لم يجز العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل كما صرح به العلامة في النهاية وغيره بيانه ان المراد بالترجيح
هو الاختيار وبالمرجوح ان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه وبالراجح ان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه
ولا ريب ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح لشبه الكذب بل هو هو فيكون قبيحا عند العقل بالنسبة الى
الفتوى والعمل بالراجح اذ هو حسن وترك الحسن واختيار القبيح مما لا يجوزه عقل عاقل تامل فيه والثالث ان مخالفة ما ظنه
المجتهد حكم الله تعالى مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وفي هذه الوجوه الثلاثة ابحاث طويل الاذيال تركناها
روما للاختصار فليطلب من المطولات واما حجة المانعين للعمل بخبر الواحد فوجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهكذا الآيات الدالة على النهي والذم على اتباع الظن وخبر الواحد
لا يفيد الا ظنا والنهي والذم على اتباع الظن يوجب حرمة العمل به والجواب ان النهي عن اتباع الظن انما هو
في اصول العقائد لا في الفروع لجريانه فيها كما عرفت بل هو جار في الامور الدنيوية ايضا لشهادة العقل
كما اذا حصل الظن بخبر المخبر بمسمومية الطعام وجب الاحتراز عنه عند عدم ما يدل على خلافه واليه اشار
بقوله والنهي عن اتباع الظن المستفاد من الآيات انما هو اي النهي في الاصول اي الاصول
الدينية المحكاة عن الكفار يعني الله تعالى حكى عن الكفار وذمهم على ما يظنون ويعتقدون على مظنونهم
وما نهى عن اتباع الظن في الفروع ايضا كما توهم والثاني ان الخبر الواحد يفيد الظن واصالة البراءة ايضا

يفيد الظن فالظنان متعارضان فتساقطان فلا عمل بالخبر ايضا والجواب ان الظن الحاصل من اصالة البراءة
يضعف بعد ورود الخبر الواحد فيكون ظن الخبر اقوى من ظن البراءة الاصلية فلا تعارض واليه اشار بقوله
واصالة البراءة ضعيفة بعده اي بعد ورود الخبر اذ الاصل براءة الذمة عن التكليف ما لم يرد خبر
عن صادق واذا ورد فلا عمل على اصل البراءة والثالث انه يجوز ان يكون لخبر الواحد معارض اقوى منه
ونحن ما اطلعنا عليه فحينئذ العمل على خبر الواحد عمل بالاضعف مع وجود الاقوى وهو محرم والجواب ما اشار اليه
وتجويز المعارض الاقوى من الخبر مع عدم وجوده بالفعل لا يمنع العمل عليه قبل ظهوره اي ظهور المعارض
نعم حين تحقق المعارض القوي بالفعل لا نعمل على الخبر اما مجرد الاحتمال فلا دخل له في المنع والرابع ردّ عن ان
النبي ص صلى الظهر ركعتين فقال ذو اليدين وهو المخبر للنبي ص اقصرت الصلوة ام نسيت فقال ص شيء من
ذلك لم يكن حتى اخبره ابوبكر وعمر فهذا يدل على ان الاحاد ليس بحجة والا لم يتوقف النبي ص بعد خبر ذي اليدين
والجواب توقف النبي لانفراد ذي اليدين بالخبر بين جمع غفير من الصحابة فظن انه سهى او كذب فما حصل الظن
له حتى العمل بمقتضاه على ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع وجوب العمل علينا بخبر الواحد ولا يلزم من عدم عمل
النبي ص عليه عدم العمل علينا واليه اشار بقوله والتوقف اي توقف النبي ص بعد خبر ذي اليدين لانفراده
اي ذي اليدين بالخبر والاعلام بين الاصحاب المشاهدين للقضاء مع انه اي هذا الخبر مفيد لنا العمل بخبر الواحد
لان ضم الاثنين مع ذي اليدين لا يخرج الخبر عن الاحاد وقد عمل به النبي ص لا مضرة علينا الا انه [illegible]
وليس بصحيح لانه يثبت ويجوز السهو والنسيان على النبي وهو بري عنه عندنا **فصل** واعلم ان العلماء قد ذكروا
للعمل على اخبار الاحاد شرائط كلها بالنسبة الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط
واليه اشار المصنف بقوله يشترط للعمل بخبر الاحاد بلوغهم اي الرواة حين اداء الرواية وعقلهم
وذلك بالاجماع المنقول على عدم قبول خبر الصبي الغير المميز والمجنون المطبق واما المجنون الادواري فاذا انتفى عنه اثر
الجنون فلا مانع من قبول روايته حين اداها في وقت الصحة واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور
العامة عدم قبول روايته وهو الظاهر من كلام المصنف ره واحتجوا باصالة العدم وبان ادلة حجية خبر الواحد ليست
بشاملة للصبي المميز وبالاولوية بالنسبة الى خبر الفاسق بان خبره غير مقبول بدون التثبت مع انه مكلف
وباعتبار التكليف قد يعرضه خشية من الله فتكفه عن الكذب فخبر المميز لا يقبل بالطريق الاولى لانه ليس بمكلف و
يعلم انه رفع القلم عنه لا يعاقب على الكذب فتامل فيه ويعزى الى بعض المخالفين قبول روايته قياسا على

جواز الاقتداء به ورد اولا ببطلان القياس وثانيا بمنع الحكم في المقيس عليه وثالثا بوجود الفارق وهو تجويزهم
الاقتداء بالفاسق دون قبول روايته هذا لو ادى الرواية قبل البلوغ اما لو اداها بعده وتحملها قبله فلا مانع
من قبول روايته اذا كان جامعا للشرائط المذكورة ولهذا قبلت الصحابة روايات ابن عباس وابن الزبير
والنعمان بن بشير وغيرهم ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وهذا هو الوجه في اجماعهم على احضار الصبيان في
مجالس الرواية لتحملها وهو الظاهر من كلام المصنف ايضا لانه لصدق على مؤدي الرواية حين البلوغ
وان تحملها قبله بلوغ الراوي ورد الصدوق رواية محمد بن عيسى عن يونس ليس من هذه الجهة كما توهم
وعدالته اي الرواة هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب وظاهر كلام المصنف لكن الحق ان الراوي
ان كان ثقة في الرواية متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه يقبل روايته وفاقا للشيخ والمصنف
في المنتهى وصاحب القوانين وغيرهم من المحققين والدليل عليه عمل الطائفة على اخبار العامة الذين رووا
عن ائمتنا عليهم السلام وعلى اخبار الفطحية والواقفية والناووسية ممن ليس باثنى عشري وظاهر انهم ليسوا بعدول على المعنى
المتنازع فيه قال الشيخ في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال وفاسقا بافعال الجوارح وكان
ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة
فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة
اخبار جماعة هذه صفتهم قال المصنف في المنتهى بعد نقل هذه العبارة انه غير بعيد وغير ذلك من الدلائل
ستعرفها العيية في شرط الايمان وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الدلالة ان الفاسق
من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
القبول على العلم بانتفائها ويقتضي اشتراط العدالة لعدم الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر
فيما نحن فيه من رواة الاخبار وفيه منع اطلاق الفاسق حقيقة على فاسد العقيدة الغير العاصي بجوارحه
ولو سلم فتوثيقه وتفحص حاله وخبره للضابطين وتثبت فالآية تدل على قبول خبر غير العادل بالمعنى المتنازع
فيه وتمام القول فيه يأتي في الشرط الآتي ثم ان عدالة الراوي تعرف بالملازمة والصحبة المتكررة حتى
يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهار عدالته بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان اشتهاره بها كاف لو ثبتها
وبالقرائن مثل كونه مرجعا للعلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل وبالتزكية
بالعالم بعدالته مثل ان يقول هو عدل او مقبول الشهادة ونحو ذلك وضبطهم اي الرواة والمراد بالضبط

غالبة وذكره وحفظه على سهوه ونسيانه ولا خلاف في اشتراط الضبط اذ غير الضابط قد يسهو فيزيد في الحديث وينقص ويغير ويبدل فيوجب الاختلال في الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها فيوهم الاتصال
في سند الحديث وصحته وضعفه وليس المراد بالضبط من لا يسهو ابدا اذ لا يصح الحمل الا عن معصوم من
السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر ويعرف الضبط بممارسة حال الراوي واختباره وبمعرفة
اعتبار روايته ايضا بالموافقة لها ولو من حيث المعنى وبشهادة العدول كقول علماء الرجال في حقه ثقة
فهذا يدل على العدل الضابط ايضا اذ لا توثيق الا مع الضبط لا يقال العدالة كافية عن الضبط فلا حاجة اليه بتقرير
لان العدل قد يسهو ايضا ولهذا قيل بكتابة الحديث لمجرد السماع وحفظه ومزاولته كي يحصل له الاعتماد
ايمانهم اي الرواة والمراد بالايمان كون الراوي اماميا اثنى عشريا ولما كان هذا الشرط يغني عن شرط
الاسلام لدخوله فيه اعرض عنه المصنف رحمه اعلم ان هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ومقتضاه عدم العمل باخبار
المخالفين لمذهب الاثني عشرية سواء كانوا من العامة او من سائر الفرق الشيعية من الفطحية والاسماعيلية والواقفية
والناووسية وغيرهم مستندهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية لشمول الفاسق كل من خالف الحق وفيه ما عرفت
من منع اطلاق الفاسق حقيقة على المخالف المؤمن الغير العاصي بجوارحه ولو سلم فلا دلالة للآية على عدم
قبول رواية المخالف اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع من التثبت في خبره ولو اجمالا كما ستعرف
فالحق العمل على اخبار الموثقين وان كانوا مخالفين لوجوه الاول آية التثبت ... العدالة
فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فالآية تدل على حجية اخبارهم ...
عليهم لكونهم فساقا لفساد عقائدهم فمنطوق الآية تدل على حجية اخبارهم لان توثيقهم ...
لان التثبت اما ان يكون بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل ... خبره ...
حال الرجل وملازمة لا كذب في خبره فهذا التثبت في خبره لاتحاد الفائدة وقد نص اصحاب الرجال
بتوثيق بعضهم كذا حقق المحقق ابو القاسم الجيلاني لا زال مرحومه مشمولة بالمراحم الرباني والثاني ما
الصادق عليه السلام انه قال لو نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام
فاعملوا به والثالث عمل الطائفة على اخبار العامة وسائر فرق الشيعة الغير الاثني عشرية اما عملهم على
اخبار العامة فلما قال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات ...
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيها لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها ...

الی ما رووا عن علی ع فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب
ونوح بن دراج والسكونی وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما عمل الطائفة
علی اخبار فرق الشيعة الغير الاثنی عشرية فكما قال الشيخ ايضا فی العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا فی روايته موثوقا به فی امانته وان كان مخطيا
فی اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية
مثل سماعة بن مهران وعلی بن ابی حمزة وعثمان بن عيسی ومن بعد هولاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهی وبهذا ظهر عدم اشتراط الاسلام فی الراوی وما استدل
عليه باية التثبت بطريق الاولوية بانه متی لم يقبل خبر الفاسق فعدم قبول خبر الكافر يكون بالطريق الاولی ففيه
منع اذ قد يكون الاعتماد علی الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب ولو قيل سلمنا عدم تبادر
الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه ايضا قلنا غاية الامر فيه الشك لاحتمال كون الفاسق كافرا والاية
تدل علی تعلق الحكم علی من هو فاسق فی نفس الامر لا من هو محتمل الفسق فما لم يثبت فسقه نعمل بخبره قال
والرابع الادلة الدالة علی حجية الظن فمتی حصل لنا الظن بخبر المخالف فلنا العمل عليه بمقتضاها وبما بينا من
الادلة علی المطلوب ظهر تزييف ما طعن الشارح رحمه الله علی الشيخ والمصنف بان الحكم بعدالة الفاسق
فی افعال الجوارح والقول بقبول روايته عجيب من الشيخ والحكم بعدم الاستبعاد بعيد من المصنف فانه لما كان
فاسقا ومرتكبا للمحرم دينا مع علمه بانه حرام يورث الشبهة البتة فان القطع بالفسق يزاحم الظن بصدق
خبره من حيث انه خبره وان احتمل ان يحصل الظن بالصدق بالقرائن الخارجية والكلام فی خبره من حيث
انه خبره انتهی لان المراد بالعدالة المطلوبة فی الرواية وهو كونه ثقة متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا
بالجوارح لا ما هی معتبرة فی الشهادة فلا باس بقبول روايته كما عرفت الا ترا انا علمنا بتواتر اخباره وتظافر آثاره انه
لا يقول من تلقاء نفسه ويتفوه بما سمعه من دون تغيير وتبديل ومع ذلك روايته غير مخالف لعمل الطائفة
فلا باس بالعمل علی خبره ورب فاسق بالجوارح لا يتفوه بالكذب ابدا بل يعده عارا بل يتهيبون عليه امثال
واما القرائن فقال الشيخ ايضا مفاد كلامه ان القرائن المقترنة بالخبر الدالة علی صحتها اشياء مخصوصة
من موافقة الخبر الكتاب والسنة والاجماع والعقل والتواتر ونحن نعلم انها ليست فی جميع المسائل التی
استعملوا فيها اخبار الاحاد لانها اكثر من ان تحصی انتهی فطعن الشارح مبنی علی عدم فهم كلام الشيخ

قدس سره واكتفى الشيخ ابوجعفر الطوسي عن شرط الايمان بالعدالة اى باشتراط العدالة فانه قال
عدالة الراوي يعني كونه ثقة متحرزا عن الكذب تغني عن اشتراط الايمان فان رواية فاسد العقيدة مع
عدالته معتبر كما عرفت مستقصى محتجا اى الشيخ بصيغة اسم الفاعل بعمل الطائفة بخبر ابن بكير وهو فطحي و
خبر سماعة بن مهران وهو واقفي و خبر بني فضال اى ابنا والحسن بن علي بن فضال وهم احمد ومحمد و
علي كلهم فطحيون واضرابهم كعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى الطاطريين كما مر فلو كان الايمان شرطا
في الراوي لما عملت الطائفة على اخبار هؤلاء وليس في اية التثبت حجة على الشيخ جواب عن توهم
متوهم ان الآية تدل على شرط الايمان في الراوي اذ هي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وغير الامامي
فاسق فاجاب بان هذه الآية ليست صالحة للحجية على بطلان قول الشيخ لمنع صدق الفاسق على
المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده اى المخطي حاصله ان الآية تنطق بعدم قبول خبر الفاسق
ولا يصدق الفاسق على من يخطي في بعض قوانين الاصول بعد بذل جهده في تحقيق الحق واداه نظره الى ما وصل اليه و بعد نص
الاصحاب على توثيقه اى ذلك المخطي لان علماء الرجال قد وثقوا هؤلاء القوم الذين عمل الشيخ على خبرهم
وما قال الشارح السندي لي ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله سواء كان بعد بذل الجهد او لا غير مسموع لما
عرفت وستعرف من كلام الماتن ولا يجامع التوثيق التفسيق بان يصدق الفاسق على من وثقه الاصحاب
وفي بعض النسخ والا اى وان لم يمنع صدق الفاسق على المخطي لارتفع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين
من اصحابنا الذين وثقهم علماء الرجال وانما قال اكثر الموثقين لان بعضهم علم عدم فسقهم بتزكية المعصوم
واما ما ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان بن عثمان والمراد ببعض المحققين على ما في الحواشي
العلامة طاب ثراه نقل عنه ولده فخر المحققين حكى الشهيد الثاني في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين
انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان مع توثيق الاصحاب له اى لابان بن عثمان فلو ثبت ما نقل
عن بعض المحققين في ابان لم ينتهض حجة على الشيخ خبر لقوله ما ينقل لانه مسئلة اجتهادية
من اجتهد وحصل له الظن فهو حجة عليه فقول الغير لا يجري دليلا عليه وحاصل عبارة المتن انه دفع دخل كانه قيل
قد منعت جمع التوثيق مع التفسيق وقد جمع في ابان بن عثمان فاجاب بانه لا ينتهض حجة على من وثقه باجتهاده
واما الضبط الذي اشترط في العمل باخبار الآحاد ونحوها فالمراد به غلبة الذكر على السهو كما مر ايضا و

وقد يقال المراد بالعدل الجامع لشروطه اي الضبط منعها اي العدالة عن نقل ما لم يضبطه من الرواية اي الظن
الشهيد الثاني على ما نقل عنه في شرح دراية الحديث حاصله ان اعتبار العدالة يغني عن اعتبار الضبط لان العدل لا يجيز
نقل رواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وذكره تاكيد او جري على عادة القوم بانهم ذكروه في الضبط في الشروط مع
عدم الحاجة اليه ورد اي هذا الظن بعدم منعها اي العدالة عن نقله اي نقل ما لم يضبط ساهيا
عن انه اي المروي غير مضبوط والسهو لا ينافي العدالة او غفلة بالربط الضمير المستتر في قوله ضابطا
اما راجع الى الحديث او الى المحدث ففي العبارة استخدام وحاصل المراد ان اشتراط الضبط في الراوي انما هو للاحتراز
عن السهو فان العادل قد يسهو فيزيد وينقص في الرواية فيختل الاحكام والسهو لا ينافي العدالة حتى يغني عنها
وتذكر فصل في ان العدل الواحد الامامي لو زكى الراوي فهل يكفي تزكيته في قبول روايته ام لا بل يحتاج
الى مزكي عادل آخر والحق انه يقبل تزكية العدل الواحد الامامي كافية في الرواية وفاقا للشيخ
ابي جعفر الطوسي والعلامة [illegible] في التهذيب وسائر المتأخرين وهو الاقرب لانه قد ثبت حجية الظن في الاحكام
عند انسداد باب العلم ولا شك في حصول الظن بصدق الراوي حين زكاه عدل واحد وهذا الظن يلازمه الظن بصدق
الرواية فيحصل الظن بحكم الشرع وهذا يكون حجة خلافا للمحقق ابي القاسم نجم الدين صاحب الشرائع واتباعه حيث
قالوا لا يقبل في الرواية الا ما يقبل في الشهادة وهو تزكية العدلين واختاره شيخنا صاحب المعالم واستدل بانه شهادة
وكل شهادة يعتبر فيها الاثنان وفيه منع كلية الكبرى كما يأتي ولانه لو لم يكن تزكية الواحد الامامي كافية في الرواية لزاد
الاحتياط في الفرع الذي هو التزكية لان التزكية شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه على الاصل الذي هو الرواية
فان قبل خبر الراوي الواحد قبل في فرعها الذي هو التزكية ايضا المزكي الواحد بطريق الاولوية فلا يرد انه
هذا استدلال بنتيجة القياس وفيه بطلان زيادة الفرع على الاصل [illegible] بمجرد الدعوى لا دليل عليه من عقل ونقل
على ان [illegible] ممنوعة لجواز ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة فلا
يعتبر فيه التعدد وخبرا بخلاف الفرع وهو التزكية لاحتمال كونه شهادة كذا قيل ولدلالة آية التثبت على قبول خبر
الواحد فانها تدل على التبين حين مجيء الفاسق بخبر فيدل بمفهوم الشرط على انه لو جاء غير الفاسق سواء كان عدل الواحد
او غيره فلا يجب التبين في قبوله ان كان [illegible] حالا عن الفاسق وههنا بحث الا ما خرج بدليل كالشهادة
حاصله [illegible] ان كانت الآية تدل على قبول تزكية الواحد عموما الا انه خرج عنها الشهادة بدليل كالاجماع كما ادعاه بعضهم
وغيره فلا يقبل فيها الا شهادة عدلين قالوا اي الذين اعتبروا في تزكية الراوي شهادة عدلين ان تزكية الراوي خبر و

خبر شهادة طابق في الشهادة من تزكية العدلين فيكون في تزكية الراوي ايضا معتبر شهادة عدلين فلا يكفي الواحد في التزكية قلنا ممنوع ان كل خبر شهادة بل اكثرها اي الاخبار غيرها اي غير الشهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم فانه يقبل تفسير مترجم واحد واخبار الطبيب باضرار الصوم واخبار الاجير بايقاع الحج الى غير ذلك كاخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بما شك فيه واخبار العدل العارف بالعلامات بالقبلة لجاهلها وغير ذلك فان جميع تلك الاخبار لا تسمى شهادة فانتقض كلية الكبرى وقد بسط الكلام فيه اي في هذا البحث في مشرق الشمسين فليطلب منه واذا تعارض الجارح للراوي والمعدل له بان يقول الجارح ان الراوي فاسق ويقول المعدل انه عادل ففيه اقوال قيل يقدم الجارح وقيل لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجع الى المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فعليه العمل والا فالاصل التساقط ويرجع الى الاصل فان كان الراوي مسبوقا بالعدالة يحكم بها وان كان مسبوقا بالفسق يحكم به للاستصحاب وقيل ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر رجح الجارح وان لم يمكن الجمع بينهما يرجع الى المرجحات الخارجية ككثرة والاورعية وغيرهما والا الى الاصول وما امكن الجمع بينهما اشار المصنف اليه بقوله ولم ينحصر نفيه اي نفي المعدل في ذكر السبب مثلا ان يقول الجارح في حق زيد مثلا انه قذف يوم الجمعة وقت الظهر مثلا بذكر السبب ويقول المعدل بعدالة ذلك الراوي بنفي قول الجارح مطلقا بدون ذكر السبب بان يقول انه عادل ففي هذه الصورة رجح قول الجارح على المعدل لانه يمكن الجمع بين القولين ولا يلزم من العمل على قول الجارح تكذيب المعدل اذ يجوز عدم وجدان المعدل اسباب جرحه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومن لم يطلع على ما يوجب الفسق بالنسبة الى شخص يجوز له تعديله وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم وقول الشيخ انه ضعيف وذلك لجواز عدم اطلاع المفيد على ما اطلع عليه الشيخ قال شيخنا السيد ابراهيم القزويني في ضوابطه والحق ان يقيد في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يعدله المعدل في ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرجل من الفسق الى العدالة فيعمل بهما ان امكن كل في زمان وان كان تفسيق الجارح متاخرا حكمنا بالفسق ولو كان كلاهما مطلقا قدمنا الجارح ايضا اذ الغالب ان يرجع قول المعدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح انتهى ما اردنا نقله من كلامه وهو جيد تماما اما لو لم يمكن الجمع بينهما فاشار اليه المصنف بقوله ومعه اي مع انحصار نفي المعدل يعني لو تعارض الجارح والمعدل وانحصر نفي المعدل بذكر سبب نفي قول الجارح كما انه يقول الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة

بشرب الخمر ویقول المعدل انی رأیته فی ذلک الوقت بعینه انه یصلی فیحتاج فی هذه الصورة الی المرجحات فعلی
ای جانب یکون الاکثر الاورع یرجح ذلک الجانب والاوجب التوقف وبه قال السید جمال الدین بن طاؤس طاب
المقدر وحده واختاره شیخنا صاحب المعالم والقول بالاطلاق سواء انحصر النفی ام لا متجه والحاصل انه
فی ای جانب یکون الاکثر الاورع سواء انحصر النفی او لم ینحصر یرجح ذلک الجانب وهو المتجه وفاقا لاکثر
المحققین فمثاله ان داود بن کثیر الرقی قد وثقه الشیخ ومدحه الکشی والعلامة وروی فی شأنه ان الصادق ع
قال انزلوا داود الرقی منی بمنزلة المقداد من رسول الله صلعم ومن سره ان ینظر الی رجل من اصحاب القائم
فلینظر الی هذا یعنی داود وقیل انه موافق لما رواه الصدوق فی العیون واما النجاشی فقد ضعفه وقال ابن الغضائری
فیه انه کان فاسد المذهب ضعیف الروایة فیقبل روایته ویعد موثقا عادلا لما علیه الاکثر الاورع من الشیخ والعلامة و
الکشی مع الروایة ولا یلتفت الی ما قال النجاشی وابن الغضائری سیما ابن الغضائری فقیل قلما یعتمد علیه
غالبا وان جبر ضعفه بتضعیف النجاشی المعتمد ولا الاتجاه انما یتجه لو لم یکن زمان تفسیق الجارح متأخرا
عن زمان تعدیل المعدلین والا احتمل انقلاب حال الراوی من العدالة الی الفسق فتامل جیدا ثم اعلم ان الاصولیین
قد اختلفوا فی قبول الجرح والتعدیل اذا اطلق المعدل والجارح القول فی الراوی بان یقول انه عادل او
فاسق بدون ذکر السبب ففیه اقوال ثالثها یقبل فی الجرح دون التعدیل ورابعها العکس کلها للعامة
علی ما نسب الیهم وقال العلامة ان کان المعدل والجارح عالمین بالاسباب قبل والا فلا واختاره المصنف
فی المنهیة وفصل الشهید الثانی بان المخبر ان کان عالما بان المخبر موافق له فی اسباب الجرح والتعدیل قبل
والا فلا واختاره شیخنا صاحب المعالم والمحقق ابو القاسم الجیلانی والعلامة السید ابراهیم القزوینی اسکنهم الله
فی اعلی مدارج الجنان وهو المعتمد والوجه ظاهر لا یحتاج الی البیان فائدة اذا قال العدل حدثنی عدل
وکان الجرح والمزکی من اصحابنا یقع الخلاف فی جرحهم وتعدیلهم فلا یمکن الاعتماد لعدم امکان الفحص عن حاله
لجهالته وکذلک لو قال عالم فی کتابه فی حق حدیث مجهول السند انه صحیح وقال المحقق من الاکتفاء بقول العدل
حدثنی عدل بل بما دونه حیث قال اذا قال اخبرنی بعض اصحابنا وعنی الامامیة یقبل وان لم یصفه
بالعدالة اذا لم یصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم یعلم منه الجرح المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم یقبل لامکان ان یعنی نسبته الی بعض الرواة او اهل العلم فیکون
البحث فیه کالمجهول انتهی وفیه ان المحقق مع اشتراطه العدالة فی الراوی وعدم انحصار لفظ اصحابنا فی

العمل به الا بعد الفحص عن معارضه كيف يسمع خبره فتامل وبالجملة فاعلم انه لا يجوز العمل على قول احد من علماء الرجال في حق راو معين
الا بعد الفحص عن معارضه فان وجد فالعمل كما مر على المرجحات الخارجية والا على قول المعدل كما ان العمل لا يجوز
بكل خبر بدون الفحص عن معارضه مثلا بالعام بدون الفحص عن مخصصه **فصل** قد اصطلح المتاخرون من اصحابنا
وسموا خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في اتصافهم بالايمان والعدالة والضبط وعدمها على
اربعة اقسام اشار اليها المصنف بقوله رجال السند وهو لغة معتمد الانسان واصطلاحا طريق الحديث
اي جميع سلسلة سنده مع الاتصال الى المعصوم اماميون اثنا عشريون ممدوحون بالتوثيق
كان يقال في حق الراوي انه ثقة صحيح الحديث وما يجري مجراها فالحديث صحيح وهذا على انحاء الحديث عند
المتاخرين واما قدماء الاصحاب فيطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير
من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من
الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن
عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه
على ما عده الشيخ في العدة ومثل وقوع الحديث في احد الكتب المعروضة على الائمة واثنوا على مؤلفيها ككتاب
عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع
او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وقيل على هذا
الاصطلاح للقدماء جرى ابن بابويه في الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح
المتاخرين او بلا وثاقة اي بدون التوثيق عطف على قوله بالتوثيق اي كلهم اماميون ممدوحون بالفاظ
تفيد المدح المطلق لا التوثيق مثل ان يقال انه ممتحن او حافظ او ضابط وغير ذلك كلا او بعضا متعلق بالمدح اي الكل
ممدوحون بالمدح المطلق او بعضهم مع توثيق الباقين اي البعض الاخر ممدوحون بالتوثيق فحسن اي الحديث
يسمى حسنا او غير اماميين كذلك اي كلا او بعضا اي ما كان كل رجال السند او بعضهم غير امامي فموثق
كذلك اشارة الى قوله كلا او بعضا الا الى المدح كما قاله مولانا الصالح الشارح مع توثيق الكل فموثق وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج
واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما اذا كان رجال السند مقصرين في ا[illegible]

وغير الامامي الموثق فتقع الحجة بها خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن وتترتب الثلاثة اى الصحيح و
الحسن والموثق في القوة فالاول اقويها والآخر ادناها والوسط اوسطها عند المصنف ورجح البعض الموثق
على الحسن وسوّاها اى سوى الثلاثة المذكورة ان قلنا الحمل بالموثق كما عليه بعض صحابنا او سوى الاولين
اى الصحيح والحسن ان لم نقل بالعمل على الموثق كما عليه البعض الآخر ضعيف لا مساغ له للحجية الا اذا اشتهر العمل بها
بين قدماء الاصحاب فحينئذ يصير مقبولا نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة
المعتبرة منها من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه بعد الها العامة والخاصة
وغيرها من الادلة هذا ثم انهم ذكروا للخبر اقساما اخرى باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة المذكورة
بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ذكر تفصيلها وحدودها وظيفة علم الدراية وقد ذكرنا
في القوانين وفي شرح الوجيزة للاستاذ العلامة مد ظله من شاء فليطالعهما والانحاء التحمل اى تحمل الحديث واخذه
ممن ينقل الحديث عنه حتى يقبل منه وجوه بعضها متعلق بالرواية عن المعصوم وبعضها بالرواية عن الشيوخ وغيرهم
واما ما يتعلق بالرواية عن المعصوم فوجوه ايضا اعلاها السماع من المعصوم ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا
او قال لي كذا او معنى او شافهني او حدثني ونحو ذا واما ما يتعلق بالرواية عن الشيوخ فهو في هذا الزمان اى زمان غيبة الامام
ستة لا بد للراوي واحد منها الاول السماع من الشيخ بان يقرأ الشيخ من حفظ او كتاب ويسمع التلميذ فيقول حين
الرواية سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماع التلميذ وحدث فلانا وانا اسمع ان قصد الشيخ اسماع غيره والثاني القراءة
عليه اى على الشيخ بان يقرأ التلميذ ويسمع الشيخ مع اقراره به وتصريحه بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان سكوت
الشيخ مع توجهه الى القراءة وعدم منع من الموانع يكفي ويقول التلميذ حين اداء الرواية قرأت على فلان واقربه اخبرني
او اخبرنا فلان قراءة عليه والثالث السماع اى سماع التلميذ بالتوجه التام بقراءة الغير على الشيخ والرابع
الاجازة بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني كذا والاكثر على قبولها وادعى جمع عليه الاجماع وقيل بعدم الجواز
ويجوز الاجازة مشافهة لو حضر المستجيز وكتابة لو لم يحضر سواء كان المستجيز مميزا اولا وبالجملة فللاجازة انحاء الاول اجازة
معين لمعين نحو ان يقول اجزتك التهذيب او الكتب الاربعة الثاني اجازة معين لغير معين كان يقول اجزتك الرواية
عن مسموعاتي ومقرواتي او مجازاتي فغاية الراوي الاقتصار على ما ثبت عنده من مسموعاته ومقرواته ومجازاته الثالث اجازة
غير معين لمعين نحو ان يقول اجزت التهذيب او الكتب الاربعة لجميع الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين لغير معين
كقوله اجزت مسموعاتي ومقرواتي لكل اهل زماني واول هذه الاربعة اعلاها والبواقي ادناها اهل منع بعضهم علاوة كما قال

المصنف في الوجيزة والخامس اجازة المعدوم اما منفرداً او عطفاً على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة تظهر
في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه ما لم يثبت تواتره عن المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات نعم
يبقى اتصال السلسلة الى المعصوم وهو امر مطلوب تيمناً وتبركاً فيقول المتحمل بهذا النحو اجازني رواية كذا وبكذا اجاز الفقيه ان
الرواية اجازة والخامس المناولة اي اعطاء الشيخ التلميذ كتاب الحديث فهو اما مقرون بالاجازة بان يعطي تلميذه
كتاباً ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته او غير مقرون
بالاجازة بل خال عنها بان يدفع الشيخ لتلميذه كتاباً ويقتصر على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه
بذلك وقيل بالجواز والمتحمل بهذا النحو يقول حين الرواية حدثنا مناولة وما اشبه ذلك والسادس المكاتبة بان يكتب الشيخ
مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن الثقة بكتابته او كتب ان الفلان سماعي وهو ايضاً على نوعين الاول المقرون بالاجازة
بان كتب اروه عني او اجزت لك روايته ولا يعرف في جواز الرواية بذلك خلاف لشرط معرفة الخط ليامن من التزوير الثاني
غير المقرون بالاجازة خال عنها ففي الرواية بذلك خلاف والاكثر على الصحة وغير بعيد اذ الكتابة والارسال قرينة على
الاجازة لكن معرفة الخط ضرورية للامن من التزوير ولذا اشترط البعض فيها البينة وبالجملة فالاعتبار على القرائن الدالة على صدوره
عن الشيخ او اعره بها من الختم على خاتمته حين معرفة الخاتم بالوجه الاتم فالراوي لمثل هذه الرواية يقول كتب الي فلان
او حدثنا مكاتبة واولها اي اولى الستة المسطورة او اعلاها وهو السماع من الشيخ وهو يقرء وجه الاولوية على ما افاده الشهيد قدس
سره ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه
ولان النبي ص اخبر الناس اولاً واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جاشاً واوعى قلباً و
شغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثاً ومن وسطه حديثاً فعدوله الى قرائة هذه الاحاديث
مع الضجر يدل على اولويته من قرائة الراوي والا امرهم بها انتهى وقد تامل البعض في دلالة الصحيحة على المدعى والاول
تاليه وهو القراءة على الشيخ والسماع بقرائة الغير عليه اقويها اي اقوى الانواع المسطورة والوجه ظاهر بعد معرفة معانيها
والبواقي من الاجازة والمناولة والمكاتبة ادناها اي ادنى الانواع والكل من الاقسام الستة مرتبة في القوة و
الضعف على الترتيب الذكري فاقويها الاول ثم الاول فالاول وقد يزاد في الستة المسطورة سابع وهو الوجادة
بكسر الواو مصدر وجد يجد قالوا ان هذا اللفظ مولد غير مسموع من العرب الموثوق بعربيتهم وانما ولده العلماء كذا في الحاشية
وهو ان يجد الرجل الرواية بخط راويها معاصراً كان ام لا من غير اتصال بكتابة على احد الانحاء السابقة فيقول الواجد وجدت

بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي جواز الرواية بهذا النحو قولان قال المصنف في
الوجيزة اما الرواية فلا يجوز ولا عمل بالحديث المرسل وهو ما اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
او ذكرها مبهما لنسيان او غيره مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا هذا هو المتعارف في معناه عندنا وقال المصنف في
الوجيزة المرسل ما سقط من آخر السلسلة راو واحد فصاعدا وكيف ما كان ففي حجيته خلاف بين الخاصة والعامة قيل
بالحجية مطلقا وهو منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا وابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا وقيل بعدم الحجية مطلقا
واختاره العلامة الحلي احله الله دار الكرامة في التهذيب وقيل بالحجية ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسيل
ابن ابي عمير واختاره العلامة في النهاية وقال الشيخ بالحجية ان كان الراوي ممن يعرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا
والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وقال المحقق بالوقف لكن الاقرب هو التفصيل ما لم يعارضه ما هو
اقوى منه لان مناط العمل على خبر الواحد هو حصول الظن حين انسداد باب العلم كما مر غير مرة فلو ترك العدل في مقام
بيان الاحكام الواسطة او ابهمها مع انا نعلم بتصريح الاصحاب انه لا يرسل الا عن ثقة واجماع العصابة على تصحيح ما يصح
عنه وسكونهم الى مراسيله فلا ريب ح بافادة ذلك الظن بصدور الخبر ومضمونه مضافا الى ان العدل الذي ترك
الواسطة واعتمد على صدقها وتوثيق خبرها لابد له من حصول الوثوق وان كان ذلك لا من جهة العدالة بل بالتثبت
والاعتضادات الخارجية فهذا لا يقصر عن خبر الفاسق بعد التثبت فما قال شيخنا صاحب المعالم ان تعديل الواسطة
على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح فليس مستندنا ذلك حتى
يلزم ما بنيه بل الدليل هو التثبت الاجمالي كما عرفت ولا شك ان خبر الفاسق مع التثبت مقبول فضلا عن المجهول
مع توثيق الاصحاب اياه وبالجملة فحجية الخبر غير منحصر في الصحيح وخبر العدل لان العدالة انما اشترطت في قبول الخبر
لنفسه واما مع التثبت والاعتضادات الخارجية فلا حاجة الى العدالة في القبول كما ينطق آية النبأ فالمقصود انما هو
اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان مثلها صحيح في الاصطلاح والواسطة عادل والى هذا اشار المصنف
بقوله الا مع ظن عدم ارساله اي الراوي عن غير ثقة اي يحصل الظن بان الراوي لا يرسل الا عن ثقة فحينئذ يجب
بالعمل بخبره المرسل كابن ابي عمير فقد ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة وذكر الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه وذكروا ايضا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل احمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم ولا القدح في عدم ارساله عن غير الثقة روايته اي
رواية ابن ابي عمير عنه اي عن غير الثقة احيانا كما الظن فيه تعريض على المحقق حيث قال في المعتبر ولو قال مراسيل

ابن ابی عمیر یعمل بها الاصحاب منعنا ذلک لان فی رجاله من طعن الاصحاب فیه فاذا ارسل احتمل ان یکون الراوی عن
احدهم او المنقول عدم ارساله ای ابن ابی عمیر عنه ای عن غیر الثقة لا عدم روایته عن غیر الثقة منهما
بین الاحتیاج الی المبین المطلب الثالث من المنهج الثانی فی الاجماع وهو فی اللغة العزم ومنه قوله تعالیٰ فاجمعوا امرکم
وقوله لا صیام لمن لم یجمع الصیام ای لا العزم ومعنی الاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا ای اتفقوا علیه وفی الاصطلاح
قیل القائل الحاجبی هو اجتماع المجتهدین من هذه الامة ای امة محمد فی عصر من الاعصار لعدم
اشتراط اجتماع ما مضی او باقی فی الاجماع والا لم یتحقق بعد اجماع علی امر من الامور الدینیة الاصلیة او الفرعیة او الامور
العقلیة المحضة فبقوله المجتهدین خرج اتفاق العوام لعدم الاعتبار فی وفاقهم وخلافهم وبقوله من هذه الامة خرج
اجماع سائر الامم فانهم لا یقولون بحجیته واما الشیعة فیلزمهم القول بحجیة اجماع سائر الامم ایضا اذ مبنی حجیة
الاجماع عندهم هو دخول المعصوم واعتقادهم انه لا زمان خال عن وجود المعصوم نبی او وصی وما ذکره العلامة فی
اول کتاب النکاح من القواعد وغیره من ان عصمة الامة من خواص نبینا واعترض علیه الشارح المحقق الشیخ علی
انه مخالف لما اجمع علیه الامامیة فلیس هذا والعلامة العصمة عن الخطاء بل المراد بها العصمة عن المسخ والخسف فان هذه
العصمة مختصة بامة محمد دون الامم السابقة هکذا نقله المصنف فی المنیة عن والده وهو عن مشائخه وهو الحق ایضا
لان شان العلامة بعید عن مثل ما فهمه الشیخ علی بالنسبة الیه فان المشهور من مذهبنا لا یکاد ان یخفی علی احد من العلماء بل
علی احاد الطلبة ان امة محمد غیر المعصومین غیر معصوم عن الخطاء فکیف یتوهم مثل ذلک بالنسبة الی العلامة
والانسب بمذهبنا الامامیة من عدم قول المعصوم عن الاجتهاد کما ستسمع فی آخر الکتاب انشاء الله تعالیٰ
تبدیل لفظ المجتهدین فی تعریف الاجماع برؤساء الدین لیدخل المعصوم ویقول اجماع رؤساء الدین من هذه الامة
فی عصر علی امر فیه ان التخصیص بهذه الامة یخرج اجماع سائر الامم مع حجیته لما عرفت الا ان یقال المراد بالاجماع الاجماع الذی
من الادلة الشرعیة لنا واجماع الامم الماضیة لیس دلیلا لنا بان احکامهم منسوخة وفیه سلمنا لکن یخرج اجماع الانبیاء
السابقین علی نبوة نبینا فانه مما ثبت به نبوة محمد وهو من الاحکام التی یحتاج فیها الی الدلیل ثم ان اراد
برؤساء الدین کلهم کما هو الظاهر من اضافة الجمع فیخرج اجماع طائفة یکون المعصوم فیهم مع اختلاف
الباقین وهو اجماع وحجة وان اراد فی الجملة فیلزم کون اتفاق اثنین او ثلثة من رؤساء الدین اجماعا والقول
به واحد فالاولی فی التعریف ان یقال هو اجتماع جماعة علی امر دینی یکشف عن رضا المعصوم بالحکم به وحجیته ای الاجماع
عندنا معاشر الشیعة لکشفه ای لکون الاجماع کاشفا عن دخوله ای المعصوم وبان یکون قول المعصوم فیهم

فلا ريب في حجيته عندنا لما عرفت من حجية قوله وفعله وتقريره قال الشيخ في العدة ذهب المتكلمون باجمعهم و
الفقهاء باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة قال العلامة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد الامة محمد ص
فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام فيهم فيكون حجة وقال المحقق في المعتبر الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المأة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله ع فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة اقوال الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى لا يقال على هذا لا حاجة الى الاجماع وعده دليلا مستقلا لان في الحقيقة الحجة هو قول المعصوم
لا الاجماع لانا نقول قد لا يحصل لنا العلم بقول المعصوم بالذات بل نعلم قوله بواسطة من العلماء واتفاقهم عليه ولهذا جعلناه
حجة برأسها قال الشيخ في العدة فان قيل اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام فلا فائدة في ان يقولوا ان الاجماع
حجة او يعتبر وذلك بل ينبغي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكروا قول الامام قيل له الامر وان كان على ما تضمنه السؤال
فان لاعتبارنا الاجماع فائدة معلومة وهي انه لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج الى اعتبار الاجماع
ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيه ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة
ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال انتهى بما اوردنا نقله تحقيق المقام على ما يكشف الخطاء عن وجه المرام انهم
قد اختلفوا في الاجماع منهم من نفى امكانه ومنهم من نفى الاطلاع عليه ومنهم من انكر حجيته وادلتهم ضعيفة
سخيفة وستعرف والحق انه ممكن وواقع وحجة واما مدرك حجية الاجماع فهو مختلف بين الخاصة والعامة اما الخاصة فلهم في حجية الاجماع
طرق ثلثة اولها منسوب الى القدماء وثانيها الى الشيخ وثالثها الى المتاخرين اما طريقة القدماء وهي انهم يقولون اذا
اجتمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت
اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم وهم يعتبرون في جملة المجمعين وجود شخص مجهول النسب واما طريقة الشيخ
فهو بعينه ما وافق طريقة القدماء قال ههنا مسلك آخر محصله ان الطائفة اذا اجمعت على امر مع عدم وجود خلاف
وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بما رواه
اصحابنا من المتواترات من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المومنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم
ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وبقضية اللطف من ان اللطف واجب على المعصوم لكونه حكيما وعبارته
في العدة مختلفة نحن نذكر واحدا منها وهو الذي نقلوا اولا وهي انه اذا اتفق الامامية على قول ولم نجد آية ولا سنة
مقطوعا بها سواء كان القطع مستندا عن تواترها اللفظي او كان باعتبار احتفافها بقرينة دالة على صدق صدورها

لا على صحته ولا على فساده ولم نعرف له مخالفا ايضا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فحكمنا ان هذا القول قول الامام
ومختاره لانه لو لم يكن كذلك وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او بغيره حتى يردهم ويردعهم من الضلالة الى الحق لو قعهم
بشرط ان يكون له معجزة تدل على صدقه اذ اظهار الحق اللطف الواجب على الحكيم انتهى فلا يلزم عند الشيخ ان يكون الاجماع
كاشفا عن قوله ع بنفسه بل قد يكون كاشفا بضميمة قاعدة اللطف وفي هذين الطريقين بحث يطلب من المطولات و
اما طريقة المتاخرين في الاجماع فهي انه يمكن حصول العلم براى الامام من اجتماع خواصه على مسئلة من المسائل الشرعية
مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك تحصيل العلم براى كل رئيس بملاحظة اقوال كل من تابعيه والمعتبر هو الحدس فلا
يشترط فيه وجود مجهول النسب كما هو لازم في طريقة القدماء ولا يضر خروج معلوم النسب من الاجماع فمثاله
انه لو فرض فقيه له تلامذة كثيرة ثقات عدول لا يردون ولا يصدرون الا عن راى فقيههم ومعتقده
فاجتمع تلك التلامذة على مسئلة من غير ان يسندوها الى فقيههم ولم نعلم مخالف ايضا لاحد منهم في تلك المسئلة
فح يمكن العلم بجميع ذلك ان المسئلة التي اتفقت التلامذة عليها هي فتوى فقيههم فهكذا يحصل العلم بفتوى جمع كثير
من اصحاب الصادق ع مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث مرادى وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار
من الفضلاء الثقات العدول ومع ذلك لم يظهر منهم مخالفة في ان ذلك فتوى امامهم فحصل لنا العلم من جميع
ذلك ان الفتوى هو قول الامام ع والمعتبر لتحصيل مثل هذا الاجماع هو الحدس الصائب لفقيه تام واسع نظره لكلام
اصحابنا المتقدمين والمتاخرين واحاديث الكتب الاربعة وتحقق مثل هذا الاجماع في زماننا هذا ايضا ممكن بملاحظة
تتبع اقوال العلماء وفتاويهم في مسئلة حيث افتى واحد بها ثم آخر ثم البعض الآخر حتى استوعبت الفتيا بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيها ومع ذلك انضم بعض المؤيدات اليها مثل ان جماعة منهم نسبوها في كتبهم الى مذهب علمائنا او
جماعة نفوا الخلاف فيها وجماعة سكت عن ذكر مخالف وذكر المذهب ثم ذكر بعضهم انها اجماعي ولم يرد خبر مخالف
فيها او ورد ولكنه ضعيف ومع ذلك نرى انهم يختلفون في اكثر المسائل ولم يختلفوا فيها فمن جميع ذلك
يحصل لنا القطع بالاجماع ويتضح لنا حق الاتضاح انها المسئلة الدائرة هي قول الامام قطعا والمنكر مكابر
ولو قيل ان مثل ذلك انما يكون في ضروريات الدين والمذهب كالصوم والصلوة وحلية المتعة وغيرها لانا
نقول اي ضرورة من الدين او المذهب دعت الى نجاسة الف كر من الجلاب بملاقاة راس ابرة من النجاسة
ولم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر فلا دليل عليها الا الاجماع وهكذا يستدلون على نجاسة ابوال وارواث
ما لا يوكل لحمه بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه مطلقا مع ان الخبر لا يدل على نجاستها باحد من الدلالات

الثلث اذ وجوب الغسل المفهوم من الخبر اعم من ان یکون من النجاسة او من الخوف فقط لا من البدن وغیره من الملاقیات الماکولة والمشروبة وغیرهما علی ان الخبر یدل علی وجوب الغسل من البول لا من الروث فکیف حکموا به علی نجاسة الروث ایضا فلا یفهم النجاسة الشرعیة الا من الاجماع علی ان العلة فی هذا الغسل هو نجاسة الابوال والارواث لما لا یوکل لحمه وهکذا امثلة متعددة فالقول ان اثبات الاجماع بالطریقة السابقة التی بنیاها آنفا غیر مسموع لان ذلک لا یتصور الا فی الضروریات من المذهب والدین مکابرة غیر مسموعة وبما بنیاه ظهر لک تزییف ما قال شیخنا صاحب المعالم جد مولانا الصالح الشارح حیث قال بامتناع تحقق الاجماع فی زماننا هذا الا من جهة النقل الا ان یقال ان حکمه بامتناع الاجماع فی مثل هذا الزمان لیس بهذه الطریقة المقررة عند المتاخرین بل هو لطریق آخر کطریقة القدماء وغیرها فتامل حجة النافین لامکان الاجماع امران الاول العلم بقول المعصوم ان کان حاصلا فلا حاجة الی الاجماع وان لم یحصل فحصوله منه یستلزم الدور وتقریره ان العلم بقول الامام موقوف علی العلم برای کل واحد من المجمعین والعلم برای کل واحد منهم موقوف علی العلم بقول الامام لکونه من جملتهم فیستلزم الدور واجاب عنه المحققون کصاحب القوانین والضوابط بان المراد بالعلم برای کل واحد من المجمعین هو العلم الاجمالی لا التفصیلی کما فی کبری الشکل الاول فان العلم بحدوث العالم فی قولنا کل متغیر حادث انما هو اجمالا فی ضمنه لا بالتفصیل حتی یستلزم الدور علی انه لو سلم الدلیل لدل علی عدم امکان العلم بالاجماع لا عدم امکان الاجماع نفسه اقول ان هذه الشبهة واردة علی طریقة القدماء حیث اشترطوا وجود مجهول النسب او شخص المعصوم اجمالا او قوله فی المجمعین واما علی طریقة المتاخرین فلا ورود لهذه الشبهة من الاصل اذ الاجماع علی هذه الطریقة عبارة عن اجماع طائفة ولو بنفسه او بانضمام بعض القرائن علی رضا المعصوم بالحکم ویکون کاشفا عن رایه فلا یشترط فیه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام ولا قوله علیه السلام فیهم فالعلم بقول المعصوم ورضائه موقوف علی ذلک الاجماع وهو غیر موقوف علی قوله ورضائه حتی یلزم الدور بل مثل ذلک الاجتماع موصل الی رضاء المعصوم فیما اتفقوا علیه بلا عائبة فیه الامر الثانی ان مستند الاجماع قطعی او ظنی فلو کان قطعیا لنقل الینا لاقتضاء العادة بنقل القطعیات الینا ولو نقل لاغنی عن الاجماع وما نقل واما الظنی فالعادة قاضیة بامتناع الاجماع علیه لاختلاف الطبائع والاراء ورد بمنع قضاء العادة بنقل القطعی اذ اغنی عنه ما هو اقوی منه وهو الاجماع وعلی فرض نقله لا یغنی عن الاجماع اذ مکمل الفائدة وتعدد الادلة الاجماع والنقل القطعی مع تفاوت القطعیات فی افادتها القطع ویمنع استحالة الاتفاق علی الظنی سیما اذا کان جلیا واضح الدلالة معلوم الحجیة مع کون الظن

ايضا حجة اما حجة من نفى الاطلاع على الاجماع فهو ان العلماء منتشرون فى مشارق الارض و مغاربها لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن احوالهم فكيف يمكن الاطلاع على آرائهم واجيب اولا بانه شبهة فى مقابلة البديهة اذ لا شك ان العلم حاصل بمذاهب جميع علماء الاسلام فى وجوب الصوم و الصلوة وغيرها بمذاهب جميع الشيعة فى حلية المتعة ومسح الرجلين على سبيل البديهة فمتى حصل العلم باتفاقهم بالبديهة فكيف لا يمكن حصوله بالنظر لان مرتبة البديهة سابقة بالنظر و متاخرة عنه وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقع انها بالعقل على ان العقليات ايضا مما تختلف فيها اما حجة من نفى حجية الاجماع فمنها ما ذكره العامة قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله ورسوله فالظاهر من الآية ان المعول والمعتمد عليها هو الكتاب والسنة ورد بان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وبان المجمع عليه لا تنازع فيه وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع ظاهر من علمنا بقول الامام بالاجماع ومنها ما ذكره الخاصة القاصرون عن النظر وهو امور الاول يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهذه عين الشبهة التي مرت على نفي التواتر وجوابها الفرق بين المجموع وكل واحد واما الظهور ان للاجماع تاثيرا واضحا فى حصول الاعتماد وقد مر فتذكر الثاني وقوع الخلاف فى حجية الاجماع وفى ادلة حجيته واجيب بان علماء الشيعة الاثنى عشرية لم يختلفوا فى حجيته وكذلك المحققون من العامة على ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية اذ الخلاف موجود فى الاصول الدين والمذهب بل فى جميع العقليات الا ما شذ وندر الثالث وجود المخالف فى اكثر الاجماعات واجيب بانه نادر وان الخلاف لا يضر الاجماع فلانهم لانه يضر لو اعتبرنا اتفاق الكل فهو يرد على العامة مع ان بعضهم لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضره الخلاف لان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب الا ترى ان العمل على حرمة القياس اجماعي وجوزه ابن الجنيد وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه وبالجملة فوجود الخلاف لا ينافي الحجية وهو واضح واما العامة فقد استدلوا على حجية الاجماع ايضا

بوجوه اشار اليه المصنف بقوله وحجية الاجماع **عندهم** اي العامة للاجماع على القطع بتخطية المخالف للاجماع حاصله انهم اجمعوا على ان ما هو مخالف للاجماع فهو خطاء لان العادة تستحيل اجتماع عدد كثير وجم غفير من العلماء المحققين على القطع فى حكم شرعي من غير نص قاطع دال على ما اجمعوا على قطعهم وقد نقض هذا الدليل اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فان العادة ايضا تحكم بان امثال هذه الحكماء العقلاء لا يجمعون على امر بدون ظفرهم على الدليل القاطع واجيب بان اجماعهم على قدم العالم انما هو نظر عقلي والنظر قد يعرض له الاشتباه

من الصحة والفساد فيكون غلطا فلا يدل الاتفاق على امر عقلي على الحقية بخلاف الامر الشرعي فان مدار الاتفاق
عليه هو وجود النص القاطع من الشارع فيجوز بلوغهم اليه فتامل وثانيا باجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى عم واجماع
النصارى على ان عيسى قد قتل مصلوبا واجيب بانهم مقلدون لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم فالعادة لا تحيل اتفاقهم
قولهم به بخلاف علمائنا فانهم محققون واصلون الى حد التواتر فالعادة تحيل اتفاق مثل هذا العدد من المحققين على
امر شرعي بدون بلوغهم الى نص قاطع فتامل وثالثا بان الدليل مشتمل على الدور لانك اثبتت الاجماع بالاجماع
واجاب عنه المصنف بقوله ولا دور في هذا الاستدلال لانه يثبت الاتفاق الخاص الكاشف عن وجود النص
القاطع بلا اعتبار حجية هذا الاتفاق فحجية الاجماع مطلقا موقوفة على تحقق الاجماع الخاص الدال على وجود النص
القاطع وهذا الاجماع الخاص الدال على النص القاطع لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود
قاطع يدل على الحجية لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
استدلال آخر على حجية الاجماع تبعا لما احتج به الشافعي لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله رتب الذم على مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيل المؤمنين وهو الاجماع فيكون حجة والا لا معنى للامر به وههنا كلام طويل الطلب
من المطولات اعرضنا عنه خوفا للاطالة وجعلهم امة وسطا هذا ما استند به الفخري في المحصول على حجية
الاجماع بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجه الدلالة
انه تعالى جعل هذه الامة وسطا والوسط من كل شيء اعدله بنص من اللغويين فيكون هذه الامة اعدل عند الله
فتكون محفوظة عن الخطاء والا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة فيكون فعلهم وقولهم حجة فثبت حجية الاجماع ثم
ههنا ايضا مناقشات شتى ذكرناها تركها اجدر وبالجملة انها تدل على عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل
وما قالوا ان عدم صدور الخطاء عنهم لا مطلقا بل اذا اجتمعوا فتقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان قوله لـ
تكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فالاولى ان يقال ان
المراد بالامة هم ائمتنا المعصومون كما روي في تفسيرها الصافي ولقوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه نص
في اثبات المطلوب اذ الاجماع هو اجتماع الامة فيكون حقا ونحوه من الاخبار حتى تواترت معنى هذا الاستدلال
ذكره الغزالي بوجهين الاول ما اشار اليه المصنف بان قوله عم لا تجتمع امتي على الخطا يدل على عصمتهم عن الاجتماع
على الخطاء فيكون اجماعهم حجة وهو المطلوب والثاني ان تلقي الامة الخبر بالقبول يدل على صحته فانه لو لم يكن صحيحا

فالعادة تقتضی بامتناع الاتفاق علی قبوله وفیه بحث من الحاجبی والفخری لایخفی ان المراد باجماع الامة کل الامة والمعصوم داخل فیه فما لم یدخل المعصوم فی الاجماع لا یکون حجة فمطلق الاجماع لیس بحجة حتی لو قد حصل الاجماع علی خلافة ابی بکر فیکون حجة لان المعصوم لم یکن داخلا فی ذلک الاجماع ولیس الاجماع السکوتی وهو عبارة عما افتی بعض المجتهدین بقول وشاع وذاع بین الباقین السکوت فیه من غیر ان انکروا فی ذلک القول حجة عندنا معاشر الامامیة خلافا لبعض اهل الخلاف اما عندنا فلما عرفت ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الکاشف عن قول المعصوم وظاهر ان سکوتهم فی مسئلة لا یدل علی الاتفاق لاحتمال التصویب علی مذهبهم ای تجویز ان یکون سکوتهم فی المسئلة بناء علی ان کل مجتهد مصیب فلا حاجة الی افتائنا والتوقف ای یحتمل ان یکون سکوتهم لتوقفهم فی المسئلة بسبب تعارض الادلة وعدم وجود المرجح والتمهل ای یحتمل ان یکون الساکت لم یجتهد بعد فتمهل من اظهار المخالفة لینظر فی ثانی الحال او ان الساکت اجتهد لکن حصل له رای خلاف رای القائلین فی المسئلة فلما سمع رایا خلاف رایه فحصل له احتمال لقوة دلیل المخالف فتمهل وسکت کی یجدد النظر ویحصل التمییز بین دلیله ودلیل المخالف فینتهی و خوف الفتنة بالانکار بالجر عطف علی التصویب کما بقیة ای سکتوا فی المسئلة خوفا من انهم لو انکروا لوقع الفتنة والفساد کما فی التقیة کما روی عن ابن عباس فی مسئلة سکت اولا ثم اظهر الانکار فقیل له فی ذلک فقال انه کان رجلا مهیبا یعنی عمر عمره الله لبیوت النیران والعقارب والحیات لتحرقه وتلسعه وتلدغه وغیر ذلک من الاحتمالات فکیف یکون السکوت کاشفا عن رضا المعصوم قال المحقق ابو القاسم الجیلانی نعم اذا تکرر ذلک فی وقائع متعددة کثیرة فی الامور العامة البلوی بالاکثر بحیث یحکم العادة بالرضا فهو حجة انتهی وخرق الاجماع المرکب وهو اجماع الامة فی مسئلة علی قولین او اقوال وخرقه احداث قول زائد علی ما اجمعوا علیه کما ان الشیعة قد اجمعوا علی قراءة القنوت فی الصلاة علی قولین قال البعض بوجوبه والاکثر باستحبابه فالقول بکراهته احداث قول ثالث خرق للاجماع المرکب وهو باطل عندنا معاشر الشیعة قال السید المرتضی رحمه وهو مذهب الامامیة کافة والیه یشعر کلام العلامة فی النهایة وصرح به العمیدی فی شرح التهذیب ونسبته لبعض العامة الجواز الی بعض الشیعة غلط وافتراء کما هو المحکی عن العلامة فی النهایة مطلقا سواء رفع متفقا علیه ام لا لمخالفة المعصوم فی ذلک قطعا لان التقدیر ان جمیع الامة قد انقسموا الی قسمین فلا بد کون المعصوم فی احدهما فاحداث قول ثالث مخالف لکل من القولین مخالفة لقول المعصوم قطعا ولعل الحال کذلک اذا کان الامامیة مختلفة علی قولین لا یجاوز منهما فان الامام لا بد ان یکون فی احدهما وعند ائمة ای المحققین من العامة اذ اکثرهم موافقونا فی المنع مطلقا وجوزه بعض الحنفیة والظاهریة مطلقا ان رفع قولا

علی ما اجمعوا متفقا علیه فهو باطل کذا البکر مجانا کشذا وما کان بلا بدل وارش توضیحہ ان المشتری اذا اشتری الجاریۃ الباکرۃ و وطیها ثم وجد بها عیبا فالائمۃ اجمعوا علی قولین احدہما لا یجوز ردہا للبائع وثانیهما یجوز لکن لا مطلقا بل اداء البدل وارش البکارۃ فالقولان متفقان علی امتناع الرد مجانا بدون الارش فاحداث قول ثالث وہو ردہا مجانا خرق للمتفق علیہ وہو باطل والا ای و الحکم برفع قول زائد متفقا علیہا جاز الخرق للمرکب کالفسخ ای فسخ النکاح لبعض العیوب الخمسۃ وہی الجذام والبرص والجنون والجب والعنۃ فی جانب الزوج والثلثۃ الاول مع القرن والرتق فی جانب الزوجۃ فالائمۃ قد اجمعوا فی ہذہ المسئلۃ علی قولین احدہما لا فسخ للنکاح فی شیء من العیوب الخمسۃ والثانی الفسخ بکلها فاحداث قول ثالث وہو فسخ ببعض العیوب دون بعض خرق للمرکب لکنہ غیر رافع للمجمع علیہ بل موافق لکل القولین فی البعض فان القول بعدم الفسخ ببعضها موافق للاول والقول بالفسخ ببعضها موافق للثانی فیکون سائغا فی الحاشیۃ ہہنا بحث لان القول الثالث فی ہذہ الصورۃ وان وافق کلا من القولین فی البعض لکنہ یخالف البعض الاخر فان القول بالسلب الکلی تبطل القول بالایجاب الجزئی وکذا القول بالایجاب الکلی تبطل القول بالسلب الجزئی فقد اجمعت الائمۃ علی بطلان القول بالایجاب والسلب الجزئیین ولا یندفع ہذا البحث بالجواب المشہور من ان عدم القول بالتفصیل لیس قولا بعدم التفصیل کما فی الواقعۃ المجدودۃ التی لا حکم للسابقین فیہا انتہی تتمۃ وفی البعض الفسخ متصل موت احد الشطرین المختلفین فی المسئلۃ بحیث ذہب کل واحد منہما خلاف ما ذہب الیہ الاخر کاشف عن خطائہم ای خطاء الشطر الاخر الموتی واصابۃ الباقین من الاحیاء اذ علی تقدیر موت احد الشطرین ینحصر کل الائمۃ فی الشطر الاحیاء فلا بد ان یکون المعصوم واخلافهم بناء اعلی ان الزمان لا یخلو من معصوم حافظ للشریعۃ مصیب فی کل احکامہ وعلی ہذا لا یمکن موت الشطر المصیب قبل مصیر الشطر المخطی الی الحق کلا او بعضا والا ینہدم الشریعۃ فیفوت الغرض من وجود المعصوم ودخول المعصوم فی احد الشطرین یمنع التعاکس بان یرجع کل واحد من الشطرین من قولہ لیقول بما قالہ الاخر وہو ممنوع عندنا خلافا للعامۃ لان المعصوم داخل فی احد الشطرین البتۃ ورجوع المعصوم من قول الی آخر مستحیل بالضرورۃ من المذہب الا ان یقال ان القولان کانا للمعصوم احدہما من باب التقیۃ لا یخفی وہنہ فانہ خلاف الاصل لا یصار الیہ الا مع الثبوت والحق انہ مجرد توہم کنفی الاجماع علی الخطاء ای کما ان دخول المعصوم یمنع التعاکس کذا قولہ لا یجتمع امتی علی الخطاء یمنع التعاکس للجنسیۃ لامہ ای اللام الداخل علی قولہ خطاء جنسی فیکون المعنی ان امتی لا تجتمع علی جنس الخطاء و

فلو قلنا بالتعاكس يلزم الاجتماع على جنس الخطاء اذ احد الشطرين اذا عدل عن الخطاء الى الصواب لا بد ان يكون
خاطيا من قبل فيلزم للشطر الثاني العدول من الصواب الى الخطاء فهو يكون بعد مخطيا فقد صدر من الشطرين
جنس الخطاء وان كان في وقتين فلا يلزم اتحاد محاله اى محل الخطاء اى المراد بنفي اجتماع الامة على الخطاء مطلق
الاجتماع سواء كان محله متحدا ام لا فاتحاد محل الخطاء غير لازم كما ان اهل الحل والعقد المحصورين في اقوال ثلثة كل
منها خطاء في نفس الامر فيصدق انهم مجتمعون على الخطاء وان اختلفت محاله ثم اعترض عليه اولا بانه لا دخل
لقوله واللام جنسية واتحاد محل الخطاء غير لازم في بطلان التعاكس بل يبطل بمجرد ذلك القول وثانيا بانه
يحتمل ان يكون المراد بنفي اجتماع الخطاء نفيه في زمان واحد لا مطلق الاجتماع والتعاكس لا ينافي نفي الاجتماع في
زمان واحد واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فتامل وبهذا اى بنفي الاجتماع على الخطاء يمكن الاحتجاج
على عدم خلو العصر من مصيب في كل احكامه لصدق الاجتماع على جنس الخطاء لولاه اى المصيب
وهو المعصوم اذ غير المعصوم جائز الخطاء فيصدق الاجتماع على جنس الخطاء اذا اخطى في مسئلة من المسائل ويؤيد ذلك
الاحتجاج المذكور قوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة بناء على ان اسم لا تزال هم
لفظ طائفة لا ضمير الشان كما هو الظاهر بل هو المتعين في الحاشية هذا الحديث مذكور في صحيح البخاري وغيره من كتب
المخالفين وهو يفيد ان نفي اجتماع الامة على الخطاء انما هو لدخول هذه الطائفة المحقة فاجماعهم كاشف عن دخولها فحجية الاجماع
لذلك لا لما يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فعلم ان تشنيع المخالفين علينا بانه يلزمنا ان
لا يكون نفس الاجماع حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم عنه غافلون انتهى فصل اجماع اهل البيت
عليهم السلام الى يوم القيام ارغاما لانف الجاحدين اللئام حجة عندنا بلا ريب وانما اورد هذه المسئلة ردا
على المخالفين الجاحدين الكاتمين حقهم ولم يكتفوا على ذلك حتى انكروا حجية اجماعهم مع اعتقاد بعضهم حجية اجماع اهل المدينة
كما هو المحكي عن مالك وبعضهم بحجية اجماع الشيخين الثلثة المتغلبين الغاصبين والا فاهل البيت عندنا معصومون
ما ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اوحى اليه النبي المبني المقبل من الله الجليل بواسطة جبرئيل فقول واحد منهم
حجة فضلا عن جميعهم بل قول واحدهم هو قول الجميع بلا فرق فلا فرق بينهم ما قيل قول واحد منهم حجة فلا حاجة الى ذكر حجية اجماعهم و
الدليل عليه ما قال المصنف الآية التطهير وهي قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ونزولها اى تلك الآية في شانهم اى اهل البيت مما شاع وذاع بين الموافق والمخالف حتى روى مسلم في صحيحه
وغيره من رواة الحديث من المخالفين عن ابى اسماعيل الحذري المنسوب الى حذره بلا ام بفتح الخاء المعجمة و

سكون الدال المهملة طائفة من الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت هذه الآية في خمسة فيّ
الياء للمتكلم وعلي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
واللام في الرجس للجنس او الاستغراق والعهد لا يلائم المدح واختصاص المصنف بالجنس لاصالته ونفي الماهية
اي نفي ماهية الرجس كما يستفاد بقوله تعالى ليذهب هذا على كون اللام للجنس واما على تقدير كونها استغراقية فنفي الرجس يقتضي
نفي جميع افراد الرجس نفي لكل جزئياتها خبر لقوله نفي الماهية والحاصل
ان نفي ماهية الرجس تقتضي نفي كل جزئيات الرجس اذ لا وجود للماهية الا في ضمن الجزئيات فلو وجد فرد منها كانت الماهية
موجودة في ضمنه فلا يستقيم نفي ماهية الرجس مع قطع النظر عن هذا ان مقام المدح اعدل شاهد على ان المراد باذهاب الرجس
نفي كل فرد منه من الخطاء وغيرها من المعاصي فيكونون معصومين فيكون فعلهم وقولهم وتقريرهم حجة وهذه
الرواية وتذكير الضميرين اي ضميري عنكم ويطهركم في الآية واشارته اي النبي ص اليهم اي اهل البيت
بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي قال بعض شراح المنهاج ان ظاهر الآية وان تناول الازواج لكن لف الكساء
عليهم وهؤلاء اهل بيتي قرينة صارفة الآية عن ظاهرها ومخصصتها بالعترة لان هذا القول على وزان قولك انا كفيت
مهمك يعني وحدي لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما مهمه وسماه السكاكي قصر افراد واخراجه اي النبي ص لام سلمة رضي
الله عنها عنهم اي عن اهل البيت شواهد صدق خبر لقوله هذه الرواية وما عطف عليه على انهم
هم المراد من اهل البيت في الآية فلا عبرة بايهام سوق الكلام ان المراد بهم اي بمن اذهب الله
عنهم الرجس النساء بل لا يصح ارادتهن لما عرفت وروى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج
رسول الله ص ذات غداة وعليه مرط بكسر الميم وسكون الراء المهملة وآخره طاء مهملة كساء من صوف او خز
مرحل بالراء والحاء المهملتين مع تشديد الحاء على صيغة اسم مفعول ما نقش فيه صورة الرحال من شعر اسود
فجاء الحسن ع فادخله ثم جاء الحسين ع فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم
قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل
عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في بيتها اي بيت ام سلمة فاتته اي
النبي ع فاطمة ببرمة بضم الباء الموحدة وسكون الراء المهملة قدر مصنوع من الحجر فيها اي في البرمة حريرة
بفتح الحاء المهملة وكسر الراء واسكان الياء المثناة من تحت بين الرائين وآخرها ها طعام يطبخ من الدقيق واللبن او الدسم
قيل هو نشم فقال ع لفاطمة ع ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي والحسن والحسين فجلسوا ياكلون

من تلك الحريرة فانزل الله تم هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فضل الكساء اى ما فضل ابسه من الكساء
فكساهم اى غطاهم به اى بالكساء ثم اخرج يده فالوى بها اى رفعها الى السماء فقال اللهم هؤلاء
اهلبيتى وخاصتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت اى ام سلمة فادخلت راسى البيت
فقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير انك على خير كذا تكرر فى الحديث مرتين تمته تم
بها الفصل السابق ثم ما ينادى بحجية اجماعهم قول النبى ص وانى تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهلبيتى وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض باوعام
ياعلى ونصب الحوض على المفعولية رواه احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير فى
اللفظ وفى صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله اى مثل الحديث المذكور وفى اخره اى آخر الحديث
المروى فى صحيح مسلم قال حصين بالتصغير اسم رجل ومن اسم موصول مبتدا اهلبيته بالرفع
خبره يا زيد اليس نسائه من اهلبيته فقال نسائه من اهلبيته بحسب العرف لكن
اهلبيته المذكورون فى هذه الاية من حرم الصدقة عليه بعده اى بعد النبى ص ومما يؤيد
ذلك اى حجية اجماع العترة الطاهرة انهم مهبط الوحى لا اهله لايخفى عليهم ما اوحى على النبى ص و
فيهم باب مدينة علم النبى وهو على بن ابيطالب قال ص فى حقه انا مدينة العلم وعلى بابها وهم
اى اهل البيت اخص الخلق به اى بالنبى ص وافضلهم لديه كما تنبئ عنه اية المباهلة
وهى قوله تع فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم
وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين والتفصيل على الوجه الاكمل فى التفاسير قال صاحب
الكشاف وفيه دليل لاشئ اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم الجديرون بالخطاء عن
سواهم واحق باتقاء اثرهم والاهتداء بهداهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن
شرط الاختصار ولكن الحق بالحماية ذا الاختصار وتمام البحث فيه باحسن التفصيل وابلغ البيان
بحيث لا يوجب مطالعته الجاحدين الا العار والشنار فى كتبنا الكلامية كعماد الاسلام واستقصاء الافهام
وغير ذلك مما صنف علماء بلدنا هذا لكهنؤ **فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة** خلافا للغزالى
وبعض الحنفية فانهم قالوا الحجة المنقول بالتواتر دون الاحاد والمحققون على ان كليهما حجة عندنا

المنقول بالتواتر اولی من الآحاد ولکونه قطعیا اتفاقا علی حجیة المنقول بالآحاد واشتراك الدلیل بینهما
ای بین الخبر الواحد والاجماع المنقول بالآحاد والحاصل ان الادلة التی تدل علی حجیة خبر الواحد تدل علی حجیة
الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه ایضا خبر واحد لان قول العدل اجمع العلماء علی هذه المسئلة مثلا یدل بالالتزام
علی نقل قول المعصوم او فعله او تقریره الکاشفات عن اعتقاده علی الطریقة القدماء المثبتة للاجماع او علی
رایه واعتقاده علی طریقة المتاخرین فکان العدل اخبر عن رای المعصوم واعتقاده فهو بمنزلة خبر واحد فیکون حجة و
استدلال الحاجبی علی حجیة الاجماع بالاولیة ای باولویة العمل علی الاجماع المنقول بالآحاد من العمل علی الخبر
الواحد لقطعیة دلالته ای الاجماع الاحادی دون الخبر الواحد حاصل الاستدلال ان خبر الواحد حجة
مع ان دلالته ظنیة فیکون الاجماع المنقول بالآحاد اولی بالحجیة لکون دلالته قطعیة ولا ریب فی اولویة
القطع من الظن وفیه ای فی الاستدلال الحاجبی نظر وجه النظر ما قال فی الحاشیة اما اولا فلانه لم قطعیة
دلالة کل اجماع منقول عنهم فقد ینقل الفاظهم فی المسئلة وقطعیة دلالتها علی ارادتهم ممنوعة فان احتمال
التجوز والتخصیص ونحوهما قائم واما ثانیا فلان بعد الاطلاع علیه ای علی الاجماع قطعا نحکم بالاولویة کما قلنا فی
دلیله الثانی انتهی وفیه ان احتمال الخطاء فی الاجماع معارض بکثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حیث المتن
والسند والدلالة والتعارض والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنی مع الاشتباه فی فهم المعنی ونحوها والاجماع
المنقول خال عن اکثر ما ذکر فیبقی فی مرتبة العلم مرجحا قال المحقق ابو القاسم الجیلانی والحق ان المقامات تختلف
فی الترجیح فرب خبر یقدم علی اجماع منقول بل واجماعین منقولین ورب اجماع منقول یقدم علی خبر
صحیح بل واخبار صحیحة فلا بد من ملاحظة الخصوصیات والمرجحات الخارجیة انتهی ولقوله یمکن تمسکا بالظن
ای بما یفید الظن فان من لوازم الظاهر افادة الظن لا العلم الا بالقرائن وافادته ای افادة
الاجماع المنقول بخبر الواحد له ای للظن ظاهر کما لا ریب فیه فیکون حجة وفیه ای فی هذا الاستدلال
ایضا ای افادة الاجماع للظن معارضة ببعد الاطلاع علیه ای علی الاجماع ای علی ان جمیع المجتهدین
فی العصر قائلون بهذا القول متفقون علی اعتقاده اذ ربما کان بعضهم خامل الذکر او منعزلا عن الناس
باختیاره او محبوس ونحوه وربما کان کامل الاجتهاد ولم یظهر اختلاف رایه تقیة او کاذبا فی ان ذلک رایه او لم
ینشر فتواه علی المجتهدین هکذا فی الحاشیة وفیه قد عرفت ان کثرة الحوادث فی الخبر معارض لهذه
الاحتمالات اقول علی طریقة المتاخرین المثبتة للاجماع کما بینا بالاستلزام لهذه الاحتمالات ولا ریب فی

افادة الاجماع الذي نقله عدل واحد الظن كما عرفت وحمل المصنف ههنا ارادة تضعيف دليل الحاجبي على
طريقة العامة وعلى بقائه عطف على قوله عليه اي ولبعد الاطلاع على بقاء الاجماع اذ احتمال رجوع جمع
عن رايهم قائم كما هو شائع بين المجتهدين فتأمل قالوا اي النافون لحجية الاجماع المنقول بالآحاد اثبات اصل بظاهر
لان الاجماع اصل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن فهو ظاهر فلو اثبتنا الاجماع بالخبر يلزم اثبات الاصل من الظاهر قلنا
في الجواب لا باس باثبات الاصل بالظاهر كثبوت السنة وهي اعظم الاصول من اصول الدين وتثبت بالخبر الواحد
وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا والحاصل ان الفقهاء عند الاحتجاج قد يطلقون على القول المشهور الاجماع
على سبيل المجاز ولا يريدون به الاجماع المصطلح بل اتفاق الاكثر وربما الحق الاجماع الذي اطلق على المشهور اي
بالاجماع المصطلح بين اهل الاصول لكن هذا الالحاق ليس بجيد لان القول المشهور ليس اجماعا قطعا بل ليس
انه ملحق به في الحجية وقربه اي هذا القول الشهيد في الذكرى حيث قال فيه الحق بعضهم المشهور بالمجمع
عليه فان اراد به الاجماع فهو ممنوع وان اراد به الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى واشار بقوله لمثل ما قلناه الى ما قال من قبل ومن
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل انتهى اذا عرفت هذا فاعلم
انهم قد اختلفوا في حجية الشهرة كما لو ذهب المعظم الى قول والنادر الى قول آخر ولم يوجد دليل على احدهما فهل بعض
الشهرة حجة ام لا بل يجب الوقف او الترجيح الى الاصل او ما هو مقتضى القواعد العقلية او النقلية بعد سد باب الاجتهاد
فيه قولان الاول الحجية وهو المحكي عن العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى واستاذ الكل في الكل ووالده
جمال الدين وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني عدم الحجية كالقياس وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة
في النهاية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وبحر العلوم في بعض مسائله وظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي
والاقرب هو الاول وفاقا للمحقق الجيلاني في القوانين والعلامة السيد ابراهيم القزويني في الضوابط لوجوه الاول انه
غير مرة ان الظن في الاحكام الشرعية حجة حين انسداد باب العلم ولا ريب ان الظن الحاصل من فتوى الجم
الغفير والجمع الكثير من العلماء ولو اقتصروا بالفتوى لكان مستندهم فيها دليلا شرعيا بالضرورة اذ عدالتهم تمنع
تمنع افتائهم بمسئلة ثبت فيها الفتوى بمجرد هواهم ولم يظفروا بدليلها اذ هو من اعظم المعاصي واشد فسقا اذ لا يجترئ
عليه احد من اهل الدين والديانة بل لا يجترئ عليه الا عتاة والتوهم ايضا بالنسبة الى المعظم ما شاع وذاع من
اشتهارهم بشدة تحفظهم وتثبتهم بالوجه الكامل في الامور الدينية سيما لو كان كذلك ابطال المذهب الآتي

والنحي آثار الائمة المعصومين فان جل العقائد الحقة والاخبار الماثورة انما وصل الينا بوسائطهم رضوان الله عليهم
نعم احتمال الخطاء في كل واحد منهم ممكن اذ ليسوا معصومين لكن هذا الاحتمال لا يقلل في الظن الحاصل لنا
بفتويهم اذ العادة تمنع عن اجتماع مثل تلك الجم الغفير معا على الخطاء وعدم تنبههم عليه مع كثرة اهتمامهم لما عرفت
على ان احتمال الخطاء لا يقدح في حصول العلم ونحن لم ندع العلم وبهذا ظهر ضعف ما قال شيخنا صاحب المعالم انتهى
اقره الشارح الحر فوشي حذو القذة بالقذة واحتج ده رائدا على احتجاج الشهيد في الذكرى على حجية
الفتوى التي افتى بها جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل العلم بدخول الامام فيهم وعلى حجية الشهرة
حيث قال في الذكرى ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم
الدليل ثم قال ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى
اعترض عليه صاحب المعالم اولا بان هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها التعمد للافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون وثانيا بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي
الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في الكلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ثم ذكر لما يؤيده كلام
والده الشهيد في الرعاية وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم ذكر بانقل عن والده تاييدا لما قال كلام بعض
كالمحقق سديد الدين الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس ولا يخفى عليك ان مثل هذه الاحتمالات لا مسرح لها في
النهوض في مثل المقام لما بينا انفا ولان المتاخرين قد خالفوا الشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه قد اكثر
في الطعن وسوء الادب بالنسبة الى الشيخ في السرائر ولعل هذا هو الباعث في اكثار المحقق والعلامة الطعن على ابن ادريس
فلو كان المتاخرون مقلدين للشيخ لحسن ظنهم به لما خالفوه ولانهم قد صرحوا بحرمة التقليد على المجتهد ومع ذلك كيف يجترئ
عدالتهم وورعهم وتقويهم على تقليدهم بالشيخ وافتائهم بتقليده مع عدم الظفر على دليل شرعي وعدم تجشم الاستدلال
وان هذا الا ان ينجر الى تفسيقهم وهو يورث اندراس المذهب كما عرفت واحتمال الخطاء فيهم وان كان ممكنا لكن العادة
تمنع اقتحام الجم الغفير معا على الخطاء وعدم تنبههم على دليل من الادلة هذا الوجه الثاني لحجية الشهرة قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب والشك في حصول البيان والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع
فتوى المشهور والمراد بالتفحص مطلقه سواء كان افادة الظن او العلم فاذا تفحصنا الخبر وتطابقناه مع فتوى المشهور حصل لنا

ونحن

الظن بصدوره يكون حجة واحتمال عدم الصدور لا يقدح في الظن فعلى هذا ما قال في الضوابط على تقدير ارادة الائمة من اهتبين فهو بالنسبة الى الفرد الخفي منكك بالتشكيك المضر الاجمالي ممنوع ثم قال فيه وان سلم ان الاية تامة الدلالة لكنها ظنية والمسألة اصولية اقول فيه انا نمنع كلية ان الاصل لا يثبت بالظاهر اذ السنة هي اعظم الاصول تثبت بخبر الواحد الظني وقد اعترف محقق الضوابط ايضا في جواب احتجاج منكري حجية الاجماع المنقول بالاحاد بانه اصل لا يثبت بالخبر الظاهر فاجاب بمنع كلية الكبرى لقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد قال الوجه الثالث قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كلمة ما من ادوات العموم فتشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل وضعها قال في الضوابط فيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين فلا ربط للرواية بالمقام اعني الشهرة في الفتوى وثانيا ان الرواية ظنية والمسألة اصولية انتهى اقول في الاول التخصيص ممنوع ولو سلم فلا اشكال في ان العلة في اخذ احد الحديثين المتعارضين الموصوف بالشهرة هي الشهرة فاينما وجدت تلك العلة تكون حجة وفي الثاني ما عرفت من عدم الباس في اثبات الاصل بالظاهر

المطلب الرابع من المنهج الثاني في الاستصحاب

وله اقسام شتى وبيانات طويلة الاذيال لا يتحملها هذا المختصر فاقتصرنا على بيان استصحاب الحال وانه على نوعين الاول هو استصحاب حال العقل ويعبر عنه في الاصطلاح بالبرائة الاصلية والمراد بها خلو ذمة المكلف عن التكليفات الشرعية ما لم يوجد حكم من الشارع بالوجوب او الحرمة وحجية هذا النوع من الاستصحاب مما لا يفتقر الى التجشم باقامة الدليل والبرهان بل كادت ان تكون من الضروريات فان العقل حاكم على ان ذمة المكلف في الاصل قبل ورود الشرع خالية عن الشواغل الشرعية فالاستصحاب يقتضي خلو الذمة باق الى ان يوجد دليل على خلافه وقد ادعى المحقق اجماع العلماء على اعتباره حيث قال اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البرائة الاصلية انتهى قال الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي انتهى والظاهر من قوله اعتقادنا انه من مذهب الامامية ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والظاهر منها عدم التعذيب على فعلهم ايا فعلوه ما لم يبلغ اليهم الاحكام ببعث الرسول وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وغير ذلك من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد التكليف والبيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في باب جواز القنوت في الفارسية عن الصادق (ع) كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وزيد في رواية امر او نهي ودلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهرة وعلى هذا القياس اخبار اخر كثيرة وقد بينا ما يتعلق بهذا المقام من ان الاشياء الغير المدركة قبحها

عقلاً مباحة قبل ورود الشرع وكأنه الاباحة يثبت لنا ما لم يوجد دليل من الشرع على خلافها والا لا تحتمل حل اكثر الاشياء
وبالجملة المسألة مما لا يحتاج الى زيادة البيان بل هي من الواضحات ومع ذلك لا يجوز الحمل على البرائة الاصلية
ابتداء اي بعد الفحص وعدم الظفر على دليل شرعي او فحص فقط والنوع الثاني من الاستصحاب ما اشار اليه المصنف
بقوله وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته اي الحكم في الزمن الاول والاظهر بل الاشهر
انه حجة ما لم يعارضه استصحاب آخر ونحوه كما قال اكثر اصحابنا كالشيخ المفيد والعلامة في التهذيب ووافقهم جماعة
من الشافعية خلافاً للمرتضى رضي الله عنه واغلب الحنفية واكثر المتكلمين لنا على حجية الاستصحاب ثبوت
الحكم اولاً اي في الزمن الاول وعدم تحقق ما يزيله اي ذلك الحكم الثابت في الزمن الاول فيظن بقاءه
اي بقاء ذلك الحكم فيعمل عليه بناء على حجية الظن في الفروع الشرعية ولولاه اي لولا الاستصحاب حجة لم تثبت النبوة
كما قال البيضاوي في المنهاج والحاصل ان المعجزة خرق العادة وهي موقوفة على استمرار العادة واستصحابها
على ما كانت عليه فلو لم يكن الاستصحاب حجة فلا يقال حين رأينا المعجزة انها خارقة للعادة لجواز التغير في العادة بلا
استصحاب حتى نقول ببقاء العادة واستمرارها فلم يثبت المعجزة وفيه ما فيه اشارة الى ان كلام البيضاوي
يدل على ان قبل صدور المعجزة كان لنا ظن باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها لان الكلام في اعتبار الظن بالاستصحاب
والحال ليس كذلك لان قبل صدور المعجزة كان لنا علم عادي باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها قطعاً
فلا يكون ذلك من الاستصحاب ولما ارسال المكاتيب والهدايا من البعيد بسبقها لان بناءها
على استصحاب حيوة المكتوب اليه كما كانت من قبل وعلى تقدير عدم الاستصحاب لعدّ العقلاء تلك الامور من
افعال المجانين والسفهاء ولكان الشك في الزوجية كالشك في ابتدائها اي الزوجية بان حصل له شك
اصل الزوجية ابتداء فيحرم عليه الاستمتاع بالمرأة التي شك في زوجيتها بالاجماع بالاستصحاب [illegible]
عدم الزوجية [illegible] الزوجية [illegible] الزوجية [illegible] الاستمتاع اجماعاً [illegible]
حينئذ تحقق الزوجية ولم يظهر [illegible] ذلك الاصل يستصحب الزوجية فالفرق بين الصورتين ليس الا باعتبار الاستصحاب
فكان في الاول استصحاب عدم الزوجية وفي الثاني استصحاب الزوجية فلو لم يكن اعتبار حجية الاستصحاب لما
الفرق في الصورتين المسطورتين في التحريم والتحليل باطل اتفاقاً [illegible] والمصنف في حجية الاستصحاب
قد ذكروا وجوهاً كثيرة في حجيته يحتاج ذكرها [illegible] منها الاول انه كان من عادات اصحاب النبي صلعم وجميعهم العمل
على حكم [illegible] ذلك الحكم [illegible] باب الاستصحاب

فلو لم يكن حجة لما اطبقوا عليه الثاني ان المسلمين قاطبة يعملون في اكثر الاحكام الشرعية على الاستصحاب الى ان يثبت لهم خلافها مثل كون رجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا والنهار باقيا وغير ذلك من الامور الكثيرة وليس المستند في ذلك الا الاستصحاب اذ ورود الاخبار في كل واقعة بخصوصها غير معلوم وذلك الثالث على التقدير عدم حجية الاستصحاب يلزم العسر والحرج المنفيين بقوله تعالى انما يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بيان ذلك ان كل من يصلي فهو يستصحب طهارة ثوبه وبدنه وطهارة الماء الذي تطهر به من النجاسة فهو في حالة ... مضطر في جميع الصلاة وكذا المرأة التي غاب عنها زوجها ... فقطع بعدم كونها معتدة لعدة الوفاة وكذا الرجل الغائب عن اهله ... فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم في جميع تلك الامور تحصيل اليقين فهو مما يتعذر او يتعسر والحرج بالشديد الذي لا ... في الامور الدينية وبطلانه معلوم بالضرورة من الدين الرابع الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب منها صحيحة زرارة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر الحديث فانه يدل على ان من حصل له اليقين فهو يستصحب الى ان يحصل يقين آخر خلافه ومنها صحيحة زرارة ايضا المشتملة لقوله قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث ونحوها من الاحاديث في ان اليقين لا ينقض بالشك ولعموم الدليل في نحوها ومنها ما في البحار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومثله في اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع وفي البحار ايضا عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في الابواب اللائقة بها وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول لا يخفى مع تعاضد الروايات بعضها ببعض من الاخبار الصحيحة كما عرفت ودليل العقل الذي مر آنفا ... باصطلاح المتأخرين وغير ذلك من الاحاديث المثبتة لمطلوبنا لا نذكرها هنا للاختصار ومن شاء فليرجع الى كتب الاخبار فاكواها

النافون لحجية الاستصحاب حكم من غاب عن زيد ببقائه الباء متعلق بالحكم والضمير يرجع الى زيد في الدار متعلق
بالبقاء صفة خبر لقوله حكم من غاب حاصله من جاء عند زيد وهو في الدار ثم رجع من عنده وغاب عنه فحينئذ
حكمه بان زيدا في الدار استصحابا لبقاء زيد فيها حين الملاقاة سفه بين لا يقبله عقل عاقل وبينة النافي مع
اعتضادها اي البينة به اي بالاستصحاب مطروحة خبر لقوله بينة النافي حاصله ان الاجماع قد انعقد على
ان بينة المدعي مقدمة على بينة النافي المدعى عليه فلو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النافي اولى واحرى بالاعتبار لانها
معتضدة باصالة النفي وليس كذلك قلنا في الجواب اما عن الدليل الاول فلان العادة بالخروج قاضية
ان العادة تحكم بخروج زيد من الدار وعدم قيام شخص في الدار مدة طويلة فقد عارضت العادة الاستصحاب فهو خارج
عن محل النزاع اذ هو فيما لا يقوم فيه دليل خلاف الحكم الثابت والجواب عن الدليل الثاني ما قال وغلط المثبت ابعد من غلط
النافي حاصله ان بينة المثبت اقل احتمالا من وقوع الغلط والاشتباه فيها لاطلاعه على سبب الثبوت بخلاف
بينة النافي فان فيها يكثر الغلط لامكان حدوث امر صارف للنفي في بينته وبتقرير اخر ان المثبت يدعي وجود شيء محصل
بالوجود ولا يجامع العدم بخلاف النافي فانه ينفي ويمكن ان يكون نفيه في بادي النظر بسبب عدم الوجدان وهو لا يدل على
عدم الوجود راسا ففي هذا المقام لا يفيد الاستصحاب لمعارضته الامور المذكورة فاذ غيب القياس في اللغة التقدير
والمساواة يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح مساواة
فرع وهو المقيس لاصل وهو المقيس عليه في علة حكمه اي بحكم الاصل وهي المشتركة بين المقيس والمقيس عليه
او القياس اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع وهو العلة المشتركة بين الاصل والفرع قال في الحاشية هذا التعريف
ناظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهد والاول ناظر الى انه امر ثابت في نفسه وقد علمت بذلك اي بتعريف
القياس اركانه الاربعة هي الاصل والفرع والعلة الجامعة بينهما والحكم وليس اي القياس حجة عندنا فرقة
الناجية الامامية وستعرف الدليل على عدم حجيته الا في الاولوية والمراد به على ما يستفاد من كلمات بعض اصحابنا ان
هو ان يكون علة الحكم في الفرع اقوى واكد منها في الاصل لكن مجرد كون العلة في الفرع اقوى وان كانت مستنبطة من مثل الاخوان
والترديد لا يكفي في حجية القياس فالاصل بناء عليه لعدم الدليل على حجيته مثل ذلك بل الاخبار واردة على منع العمل على مجرد كون
العلة في الفرع اقوى كما مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا
من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت اربعا قال
عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق

فتبتّر ممن قال ونقول ان الذى قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
فهذه الرواية تدل على ان الحكم بمجرد اكدية العلة وكونها فى الفرع اقوى قياس منهى عنه فكيف الاعتماد على مجرد كون العلة اقوى فى الفرع بل العمل على الطريق الاولوية انما يكون لو كان فى النص تنبيه على العلة وعلم وجودها فى الفرع ويؤيده ما قال العلامة فى التهذيب بعد ابطال العمل بالقياس على مذهبنا والاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ثم قال فى موضع آخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة فى الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضى مع انتفاء حكمه وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم فى الفرع اقوى وقال المحقق الجيلانى فى القوانين انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة فى الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان فى النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع انتهى اقول الظاهر من كلام العلامة هو عدم العمل على طريق الاولوية ما لم ينص على العلة ولم يعلم وجودها فى الفرع لا على مجرد اكدية العلة فى الفرع واما قوله لان الحكم فى الفرع اقوى لا يدل على اعتباره مجرد اكدية العلة سيما مع ملاحظة ما قال من قبل بل المراد به ان الحكم فى الفرع اقوى مع النص على العلة وكونها متحققة فى الفرع وكيف يحتمل من مثل العلامة تجويزه العمل على مجرد الاكدية مع ورود النهى فى الاخبار فليس مراده الا ما بيناه فعلى هذا ما قال صاحب القوانين بعد نقل جميع ما نقلناه عن العلامة ان الظاهر من كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة فى الفرع اقوى وان لم يثبت العلة بالقاطع من اجماع او نص او تنبيه محل تامل كما عرفت ويؤيدنا ما قال فى القوانين فى آخر هذا المبحث ورأيناه بعد تحرير ما حررناه ما حاصله لعل مراد العلامة ايضا هو ما يستفاد العلة من النص فتامل اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا للقياس بالاولوية امثلة منها قوله ولا تقل لهما اف فانه تعالى نهى اذى الوالدين بالتافيف فيكون نهيه نفسا عن الضرب بطريق اولى لكونه اعلى واقوى درجة من التافيف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فانه صريح فى ان من يعمل الخير فوق ذرة يستحق الجزاء بالطريق اولى ثم انه لا ريب فى ان ما يفهم من الكتاب والسنة يجب العمل عليه ولا يرتاب احد فى انفهام ما بيناه من معنى الايات لكنهم اختلفوا فى ان دلالة الايات على تلك المعانى هل هى من باب المفهوم الموافق او غير ذلك فقال بعضهم ان الايات تدل على تلك المعانى من باب المفهوم الموافق يعنى يدل عليها اللفظ بالالتزام اى النهى عن اذية الوالدين لازم للنهى عن التافيف وكذا استحقاق الجزاء على العمل

بعوض القدرة لازم للعمل الخير بالقدرة ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وقال البعض تدل بالمنطوق اى دلالة اللفظ
على المعنى بالمطابقة لان المنع عن التافيف فى الحقيقة هو المنع عن الاذية للاباء ومثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة فى
المنع عن العطاء مطلقا ثم يكون النهى عن التافيف منقولا الى النهى عن الاذية وقال بعضهم بالقياس للعلة الجامعة
بين التافيف والضرب وهى الاذية وهو الظاهر من كلام العلامة حيث قال وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف فى العبارة التى نقلناها فتذكر قال علامة العماد فى الاساس بالاول حيث قال والاظهر عندى هو الاول
لان فى النقل لا يكون المعنى المنقول عنه مقصودا وههنا ليس كذلك فان النهى عن التافيف مقصود للشارع قطعا
والقياس يستدعى ان يكون مقصود الشارع من هذا الكلام هو نهى التافيف فقط والعقل يحكم لاشتراك العلة ان
الضرب ايضا منهى عنه عند الشارع فى نفس الامر لا من هذا الكلام والحال ان كل عالم باسلوب الكلام يعلم قطعا ان مقصود
الشارع من هذا الكلام نهى جميع انواع الاذى انتهى ومنصوص العلة اى علة الحكم تكون منصوصا من قبل الشارع
واختلف فى حجيته فمنعه السيد المرتضى ره وبعض المخالفين وقال ابو اسحاق النظام من المخالفين انه حجة وقال المحقق
اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا وكلام العلامة فى التهذيب مطلق خال عن هذا القيد حيث قال ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها فى الفرع كان حجة اقول المراد بالعلة المنصوصة فى كلام العلامة هو العلة التامة التى لا دخل لها
فى خصوصية المحل كما يدل عليه كلامه فيما بعد ذلك وقد نقلناه فى مبحث طريق الاولوية فتذكر وهو المتبادر
عند الاطلاق مع ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل وكيف لا يكون مراده ذلك فانه قد ورد فى كثير من الاخبار
التعليل بالعلل الناقصة كما ورد فى تعليل حرمة الخاتم من الذهب بكونه من لباس الجنة فلو كان المراد مطلق
العلة لزم عليه الحكم بتحريم كل ما يكون من لباس الجنة فى الدنيا بل يلزمه الحكم بتحريم لبس الذهب للنساء ايضا ومن
يجترئ بالنسبة الى العلامة حكمه بمثله حاشا ثم حاشا كلا ثم كلا واذا عرفت هذا فنقول ايضا مراد المحقق بقوله وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة هو ان يكون العلة المنصوصة تامة ولا يكون لخصوصية
المحل دخل كما هو الظاهر من كلامه فكان كلامه هذا تفسير لقوله اذا نص الشارع على العلة اذ هو مطلق فلا يلزم الزيادة
فى كلام المحقق كما قال صاحب القوانين فاعتبار القيد الذى ذكره المحقق لغو فتامل وبالجملة فمآل كلام المحقق
والعلامة الى امر واحد وهو ان العلة المنصوصة لو كانت تامة لتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والا يلزم تخلف
المعلول عن العلة وهو باطل كما يقال علة حرمة الخمر هو الاسكار فاينما وجد الاسكار يحكم بالحرمة فائدة واعلم ان الحرام

العلة طرق عند القائسين مضبوطة في مظانها حاصله ان العلة اما مستفادة من جهة الشرع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرع اما المستفادة من الشرع فاما من الاجماع فكثير مثل قولهم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه فالاجماع منعقد على ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة فكل ما يشترط فيه الطهارة سواء كان الثوب او غيره يجب الاحتراز عن تلك الابوال وان لم يكن في النص تصريح لذلك لوجود العلة هي النجاسة واما من الكتاب والسنة فاما ان يستفاد العلة منهما باللفظ الدال على العلية صراحة بالوضع او بسبب التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منها مراتب متفاوتة في الوضوح والخفاء واما المستفاد من اللفظ الدال عليها صراحة فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا ونحوها واما المستفادة بدلالة التنبيه والايماء فكقوله تعم لا تقل لهما اف الدال على نهي الاذى التزاما على مذهب من يقول ان دلالة الاية على نهي الاذى من باب المفهوم الموافق واما العلة التي تستفاد من جهة غير الشرع فهي بوجوه منها الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف المستلزم للعلية وجودا وعدما كاسكار الخمر فمتى يحصل وصف الاسكار يحرم ومتى فقد حل هذا والتفصيل في المطولات ان جعلا اي طريق الاولوية ومنصوص العلة منه اي من القياس اشارة الى ان الحق انهما ليسا من القياس وقد تبين لك مما بيناه من ان المرجع في كليهما الى النص اما في المنصوص علته فظاهر واما في طريق الاولوية فيه ايضا لا يكفي الاعتماد على مجرد ادراك العلة في الفرع بل لابد فيه من النص والاجماع وغير ذلك كما عرفت فعلة العمل عند التامل هو النص لا القياس لنا على عدم حجية القياس قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم الاية وفي القياس اقتفاء بما ليس به علم فيكون منهيا عنه وقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي القياس القول على الله بما لا تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا فالقياس كذلك لانه ايضا لا يفيد الا الظن خرج منه ما خرج كالحكم بشاهدين والعمل بخبر الواحد والاجتهاد وغيرها فانها وان كانت تفيد الظن لكنها يجوز العمل عليها بدليل خارجي فيبقى الباقي على حاله مندرجا تحت العموم بناء على ان المخصص بمبين حجة في الباقي كما سيجيئ لا يخفى عليك ان الاستدلال على حرمة العمل بالقياس بهذه الايات الدالة على حرمة العمل بالظن محل نظر لانه قد مر في جواب احتجاج النافين للعمل بخبر الواحد بتلك الايات ان النهي بالعمل بالظن المستفاد بالايات انما هو في اصول الدين دون الفروع فان الظن في الفروع حجة كما مر الا ما اخرجه الدليل فكيف يصح الاستدلال بالايات هنا على حرمة العمل بالظن في الفروع مع انسداد باب العلم ايضا فالاولى في الاستدلال على حرمة العمل بالقياس الاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رويها العامة عن النبي والخاصة

عن المتبهم ع ومنها ما نقله البیضاوی فی المنهاج وغیره فی غیره قوله ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالقیاس وبرهة بالسنة فاذا فعلوا ذلک فقد ضلوا واجاب بعضهم بان المراد به القیاس الغیر المجتمع فیه الشرایط وتعسفه ورفضه عن الظاهر بالضرورة ظاهر ومنها ما رواه الفخری فی المحصول وغیره قال ص ستفترق امتی علی بضع وسبعین فرقة اعظمهم فتنة قوم یقیسون الامور برأیهم فیحرمون الحلال ویحللون الحرام واجیب عنه بما اجیب عن الاول وقد عرفت تعسفه هذا ما رواه العامة واما عند الخاصة فکتبهم مشحونة بالاخبار المتضمنة علی رد القیاس لم یخالف فیه احد الا ابن الجنید والیه اشار بقوله **واجماع العترة علیهم السلام علی رده** ای رد القیاس واجماعهم لکونهم معصومین عن الخطاء حجة کما مر فقد تواتر عنهم الاخبار علی انکارهم علیهم السلام له ای للقیاس حتی قال العبری من العامة فی شرح المنهاج انا کما نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابی حنیفة والشافعی ومالک القول بالقیاس فکذا نعلم ان مذهب اهل البیت کالباقر والصادق وغیرهما من الائمة انکار القیاس فعلی هذا الا عبرة بنقل الزیدیة عن العترة جواز العمل به ولا یعارض نقلهم النقل المتواتر وما رواه شیخ الطائفة فی التهذیب بسند صحیح عن زرارة بن اعین انه سئل الباقر ع عن وقت صلوة رکعتی الفجر هل هو قبل الفجر او بعده فقال ع قبل الفجر انهما من صلوة اللیل ثم قال ع اترید ان تقایس لو کان علیک من شهر رمضان اکنت تتطوع اذا دخل علیک وقت الفریضة فابدء بالفریضة فهذا القول منه ع علی جواز العمل بالقیاس فالجواب عنه ان زرارة کان کثیرا یباحث اهل الخلاف فی المسایل الدینیة ویطلبون منه الدلیل علی ما یدعیه فقوله ع اترید ان تقایس تعلیم له طریق الاستدلال علی هذه المسئلة بما هم قائلون به کذا فی الحواشی وبالجملة حرمة العمل بالقیاس من ضروریات مذهبنا فان جاء حدیث علی جوازه فاما محمول علی التقیة او علی ما اجاب به المصنف **ومنع الائمة ع شیعتهم من العمل به** ای بالقیاس کما هو المروی عنهم ع بان اول من قاس ابلیس فالعمل بالقیاس اتباع بابلیس اللعین وذکر محمد بن یعقوب الکلینی فی الکافی اخبارا کثیرة لرد من یجوز العمل بالقیاس بحیث یروی الغلیل ویشفی العلیل الا من فی طبعه اعوجاج فلیس له علاج **واما قول امیر المؤمنین علی ع توجبون علیه الجلد والرجم ولا توجبون علیه صاعا من ماء** روی شیخ الطائفة فی التهذیب بسند صحیح عن الباقر ع انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبی ص فقال ما تقولون فی الرجل یاتی اهله فیخالطها ولا ینزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقی الختانان فقد

وجب علیہ الغسل فقال عمر لعلی ع ما تقول یا ابا الحسن فقال ع اتوجبون علیہ الجلد والرجم ولا توجبون علیہ صاعا من ماء فہذا الکلام من الامام یدل علی انہ قاس ع وجوب الغسل علی وجوب الجلد والرجم فاین اجماع العترۃ علی رد القیاس کما قلتم فاجاب عنہ المصنف بقولہ فمن طریق الاولویۃ یعنی قول علی ع ہذا لیس بالقیاس المصطلح عند العامۃ بل ہو من طریق الاولویۃ فانہ لما وجب علیہ الجلد والرجم وہو اشد واصعب وعلۃ للموت وجب علیہ الغسل الذی یکفی فیہ صاع من ماء بطریق اولی اذ لا نسبۃ للغسل بالنسبۃ الی الحد بالمونۃ لا یخفی علیک ان الاستدلال بقولہ ع علی جواز القیاس والقول بانہ ع قد حکم بالقیاس بعید لان فیہ لا بد من علۃ جامعۃ حتی یحکم بسببہا علی الفرع والظاہر ان العلۃ الجامعۃ ہہنا غیر متحققۃ و کذا القول بان کلامہ ع من طریق الاولویۃ ابعد اذ قول القایل یجب علی الزانی وان لم ینزل الجلد والرجم لا یفہم احد عامیا کان او عالما وجوب الغسل فضلا من طریق الاولویۃ فیمکن ان یقال ان کلام المعصوم ہذا من قبیل بیان النکتۃ بعد الوقوع لیکون اوقع فی القلب وہذا فی المحاورات شایع کما افاد العلامۃ صاحب العماد فتامل **وکنا ایضا علی منع حجیۃ القیاس کثرۃ اختلاف الاحکام مع التماثل فی المحال کالفرق بین العدتین** ای عدۃ الطلاق وعدۃ الوفات اذ حکمہما مختلف لان عدۃ الطلاق ثلثۃ قروء وعدۃ الوفات اربعۃ اشہر وعشرا ایام مع ان محلہما ہو براءۃ الرحم متماثل وایضا عدۃ الطلاق من غیر المدخول بہا تسقط بخلاف عدۃ الوفات فانہا لا تسقط سواء کانت الزوجۃ مدخولا بہا ام لا مع ان حال الرحم متماثل فیہما فلو کان القیاس فی الاحکام لما اختلفت الاحکام باتفاق المحال **وکالفرق بین العید وجاریہ** وہما یوم اخر رمضان وثانی شوال فحکم ہذہ الایام الثلثۃ مختلف لان الصوم فی آخر رمضان واجب وفی یوم العید حرام وفی ثانی شوال مستحب مع ان محلہا ہو الزمان متماثل **وکالفرق بین السارق والغاصب** فان سارق المال القلیل تقطع یدہ دون غاصب المال الکثیر مع ان محلہا ہو اخذ مال الغیر بدون الاذن مشترک فیہما **وکذا تماثلہا** ای الاحکام **مع التخالف** ای تخالف الاحکام **فی المحال کقتل الصید عمدا وخطاء** ای المحرم متی قتل الصید بالعمد او بالخطاء فیحکم بالفدیۃ بالذبیحۃ فی کلیہما مع ان محلہا ہو العمد والخطاء مختلف **وکالکفارۃ** من الصوم اذا وطی فیہ وکفارۃ **فی الظہار** وہو اذا قال لزوجتہ انت علی کظہر امی فکفارۃ الوطی فی الصوم وفی الظہار کلیہما ہی عتق رقبۃ او صیام شہرین متتابعین او اطعام ستین مسکینا واحد مع ان محل الحکم ہو الوطی فی الصوم

حالتهما مختلف و کالقتل فی الردة ای کون الرجل مرتدا والزنا ان کان محصنا فحکمهما وهو القتل
متماثل مع ان محلهما وهو الارتداد والمحصنة مختلف وغیر ذلک من الامثلة الکثیرة فکیف یحکم من مجرد تشابه
المحال بتشابه الاحکام والحاصل انه لما کان مناط الشرع ومبناه علی اختلاف المتفقات فی الاحکام
واتفاق المختلفات فیها کما عرفت فکیف نقول بالعمل بالقیاس اذ هو تقیضی انه لو کان المحال متشابها
متماثلا کان الاحکام ایضا کذلک ولیس کذلک کما قررنا واما القول بانه یجوز ان یکون بین ما فیه الاحکام
متماثلة مع اختلاف المحال جامع فی نفس الامر یتعذر العلم به وکذا بین ما فیه الاحکام مختلفة مع تماثل المحال
فارق فی نفس الامر مع تعذر العلم به لا یسمن ولا یغنی من جوع لانا مکلفون بحسب الظاهر وبحسب
ما اعلمنا وعلمنا ولا یلزم لنا ان نقول فی شئ محلل انه حرام لوجه فی نفس الامر لا نعلمه فیبطل الشریعة کما
لا یخفی قالوا ای القائلون بحجیة القیاس قال سبحانه یخربون بیوتهم بایدیهم وایدی المؤمنین ۔
فاعتبروا یا اولی الابصار فامر الله تعالی بالاعتبار وهو رد الشئ الی نظیره هذا هو القیاس وقال ع وان انتم
الا بشر مثلنا فالکفار قاسوا الانبیاء علی انفسهم فی نفی النبوة والجامع هو البشریة والنبی لم ینکر علی قیاسهم
فیکون حجة لان تقریر المعصوم حجة کما عرفت وقرر النبی ع معاذا علی قوله ای قول معاذ
اجتهد برایی روی ان النبی ع لما بعث معاذا قاضیا الی الیمن فقال لمعاذ بم تحکم یا معاذ قال
بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برایی فقال ع
الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله بما یحبه الله ورسوله هکذا فی المشهور وفی العضدی قال
معاذا نقیس الامر بالامر الحدیث فهو یدل علی جواز العمل بالقیاس لان الاجتهاد بالرای لا بد فیه من رد
الفرع الی الاصل ولقوله ع ارایت لو تمضمضت روی ان عمر سئل النبی ع عن قبلة الصائم هل یوجب
الافطار فقال ع ارایت لو تمضمضت بماء ثم مججته ای رمیته اکنت شاربه فقد قاس النبی ع القبلة علی المضمضة
والجامع حصول المقدمة دون الثمرة فیکون حجة وخبر الخثعمیة بالجر ای ولخبر الخثعمیة بالخاء المعجمة
والثاء المثلثة امراة من قبیلة خثعم وهی سئلت النبی ع ان ابی ادرکته فریضة الحج شیخا زمنا لا یستطیع
الحج ان حججت عنه اینفعه ذلک فقال ع ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیته اکان ینفعه ذلک
قالت نعم قال ع فدین الله احق بالقضاء فقد قاس النبی ع الحج علی الدین فیکون حجة ولخبر الشرکة
فی السرقة روی ان عمر شک فی قتل الجماعة بالواحد فقال له علی امیر المؤمنین ع لو اشترک نفر فی

سرقة لكنت تقطعهم فقال نعم فقال عمر هكذا هنا ايضا فصل عمر قول علي رضي وحكم بالقتل فقد قاس علي القتل على السرقة ولم ينكره عمر فيكون حجة **وعمل الصحابة به** اي بالقياس متواترا اذ التواتر بلا نكير فيكون اجماعا فيكون حجة قلنا في الجواب عن هذه الادلة المذكورة اما عن الدليل الاول فقوله المراد بالاعتبار في قوله فاعتبروا يا اولي الابصار الاتعاظ بان وضع الاعتبار للاتعاظ او نقله استعمال الاعتبار فيه فاذا قيل اعتبر بهذا الرجل يفهم منه الاتعاظ به ومنه العبرة لما يتعظ به كما قال **سبحانه ان في ذلك لعبرة** لمن يخشى عظة ونصيحة لمن يخشى **وسوق الاية مانع من حملها على القياس** فانها لو حملت على القياس لكان معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار اي فقيسوا وجاوزوا من حرمة الخمر مثلا الى حرمة النبيذ ومن البر الى الذرة وهذا معنى لا يقبله جاهل فضلا عن العالم فضلا عن الله تعالى وجعل الشرعيات **كالعقليات قياس** هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله ان الاية التي تمسك بها الكفار فهو القياس في الامور العقلية والاصولي يبحث بالقياس في الاحكام الشرعية فالاستدلال بهذه الاية هو جعل القياس الشرعي كالعقلي قياس ومنكر القياس منكر له مطلقا سواء كان في العقليات او الشرعيات فالاستدلال به مصادرة واجاب بعضهم انه ليس غرض الكفار بالاية الاستدلال بالقياس بل غرضهم ان البشر لا يكون بينا الانحطاط رتبة البشرية عن درجة النبوة في زعمهم وقولهم مثلنا مجرد تمثيل لهذا الانحطاط للتوضيح او يقال غرضهم الاستدلال بان تخصيصكم بالنبوة دوننا ترجيح بلا مرجح لكونها متساوين لكم في البشرية ولوازمها مع **تضمن الاية انكاره** اي انكار القياس فان الاية وردت بالانكار عليهم في هذا القياس ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل وهو قولهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده كذا في الحاشية فيفهم من هذا ان قياسكم بالبشرية علينا ممنوع فتامل **وخبر معاذ ضعيف دلالة وسندا** هذا جواب عن دليلهم الثالث ووجه ضعفه دلالة انه يحتمل ان يكون مراد معاذ بقوله اجتهد برأيي العمل بالبراءة الاصلية والاستصحاب والقياس المنصوص علته او طريق الاولوية فيما لم يكن في الكتاب والسنة صريحا والاحتمال يبطل الاستدلال واما ضعفه سندا فلكون الخبر مرسلا باتفاق المحدثين والمرسل مما لا يعمل به فكيف يثبت به هذا الاصل العظيم قال الترمذي هذا حديث غريب واسناده عندي ليس بمتصل وقال البخاري لا يصح وقال العامة ان ضعفه منجبر بالشهرة **وقد ردي امره** اي امر النبي صلى الله عليه وسلم **معاذا بالمكاتبة** روي انه قال صلى الله عليه وسلم

لمعاذ اکتب الی لا اکتب الیک ونقل عن العلامة فی التهذیب انه قال ص ابعث لا ابعث الیک فحینئذ لا تقریر من النبی ص علی قول معاذ اجتهد برائی فلا ینهض حجة علی حجیة القیاس وخبر المضمضة تمثیل جواب عن دلیلهم الرابع ای لیس مراده ص قیاس القبلة للصائم علی المضمضة بل هو مجرد تمثیل لیکون اوقع فی القلوب کیف وهو ص منع عن القیاس لقوله تع وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی وکذا فی خبر الخثعمیة لیس قیاس الحج علی الدین وکذا فی خبر الشرکة فی السرقة لیس قیاس القتل علی السرقة بل فی کلها من الاخبار تمثیل کما عرفت وهذین الاخیرین جواب عن الدلیل الخامس والسادس واجاب عن خبر الخثعمیة بوجه آخر وهو قوله قوله تعا دین الله احق بالقضاء یعطی الاولویة فانه لما وجب قضاء دین العباد فقضاء دین معبودهم یجب بطریق اولی وما قال الشارح السندیلی من ان تلک الاخبار من اخبار الاحاد فلا یثبت بها الاصول ان اراد بالاصول العقائد فمسلم لکن ذلک لیس مما نحن فیه وان اراد بها هذا الفن فلا نم انه لا یثبت بالاحاد لما عرفت من المصنف ومنا ایضا ان السنة من اعظم الاصول وهی تثبت بخبر الواحد فقد اشتبه علیه اصول الفقه باصول العقائد واشار الی الجواب عن الدلیل الثامن الاجماع بقوله وانکار کثیر من الصحابة کابن عباس ص ومنهم ای ابی بکر وعمر بل عثمان ایضا له ای للقیاس مشهور وموضوع علی الحجیة اما انکار ابن عباس فلما روی عنه انه قال یذهب قراؤکم وصلحاؤکم ویتخذ الناس رؤساء جهالا یقیسون الامور برائهم وعنه ایضا اذا قلتم فی دینکم بالقیاس احللتم کثیرا مما حرم الله وحرمتم کثیرا مما احل الله وعنه ایضا انه قال ایاکم والمقائسة فانما عبدت الشمس بالمقائسة واما انکار شیوخ الثلثة المتغلبین اما عن ابی بکر فلما روی عنه انه لما سئل عن الکلالة قال ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب الله برائی واما عن عمر فروی عنه انه قال ایاکم واصحاب الرای فانهم اعداء السنن اعیتهم الاحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرای فضلوا واضلوا وروی عنه ایضا انه قال ایاکم والمکایلة قیل وما المکایلة قال المقائسة واما عن عثمان فلما روی انه قال لو کان الدین بالرای لکان المسح علی باطن الخف اولی من ظاهره ومثله روی عن علی ع وانکار ائمتنا ع للعمل بالقیاس متواتر کما صرح به العلامة فی التهذیب فاذ ثبت انکار من هو مناط شرعیتکم فاین الاجماع المفضی علی حجیة القیاس ح حیث ان القیاس عندنا معاشر الشیعة باطل من اصله ولبطلانه قطعی من مذهب المتشارع فلا ثمرة فی ذکر شروطه ای شروط القیاس المضبوطة عندهم ای العامة المنهج الثالث من المناهج المشتملة علیها الکتاب فی البحث عن مشترکات الکتاب والسنة کالبحث عن الامر والنهی والعموم والخصوص والمجمل والمبین وغیرها وفیه ای فی هذا المنهج مطالب سبعة المطلب الاول فی الامر والنهی

قدمهما لكونهما اصليين لمسائل الحلال والحرام الأمر قدمه على النهي لوجودية مفهومه وعدمية مفهومه والوجود اشرف
من العدم وقد اختلفوا في لفظ الامر وهو ام ر كما يقال ضرب فعل ماض وزيد مبتدأ ومن حرف جر فقيل حقيقة في القول
المخصوص وعليه الاكثر ومجاز في غيره كالفعل والصنيعة والشأن والطريق وقيل مشترك بين الامور المذكورة وقيل متواطئ
موضوع للقدر المشترك بينها واحتج الاكثرون بتبادر القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق الامر وعدم سبق غيره والاصل
في الاستعمال الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وفي هذا المقام بحث طويل تركناه مخافة التطويل وايضا لا فائدة معتدة
بها في تحريره ثم انهم ذكروا للامر حدودا والاكثرون حدوه بما حده المصنف وهو طلب فعل بالقول استعلاء
واعتبر جماعة قيد العلو ايضا مع ذلك والمراد به من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من
العالي ثم قوله طلب يشمل النهي والدعاء والالتماس فخرج بقوله فعل النهي اذ ليس فيه طلب الفعل بل تركه وسيشير المصنف
اليه فيما بعد وخرج بالقول الطلب بالاشارة والمراد بالقول القول المشتق من مصدر ذلك الفعل المطلوب فلا ينتقض
التعريف بمثل امرتك بالقيام واطلبه منك فان المطلوب في هذا القول هو القيام وامرتك ليس مشتقا منه بل المشتق منه
قم لكن يبقى النقض بقولك منادي يا اكرمه امرا وليس القول مشتقا من الفعل المطلوب وبقوله استعلاء اخرج
الالتماس والدعاء لان طلب الفعل فيهما مساويا وسافلا لا استعلاء ثم ان الامر هل هو في الطلب القولي خاصة
او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما ايضا والمتبادر هو الاول وفيه ان التبادر اطلاق لعدم
صحة سلب الامر عن الاخرس بالاشارة او بالكتابة وايضا انحصار الامر في القول خاصة يوجب ان لا يكون
الله تعالى آمرا على مذهب الاشاعرة لانهم قائلون بالكلام النفسي دون اللفظي وليس كذلك بل هم قائلون بانه تعالى آمر
فعلى هذا القول بان الامر للطلب القولي والفعلي متجه وتخصيص القول في التعريف انما هو باعتبار الاكثر الاغلب
في الاستعمال وصيغته اي صيغة الامر افعل وما بمعناه كسائر صيغ ما لم يكن على وزن افعل نحو ليفعل و
اسماء الافعال بمعنى الامر كنزال وصه وغيرها وانما عبر المصنف بهذه العبارة لا بقولهم الامر
للوجوب لان النزاع في صيغة افعل لا في لفظ ام ر فانه نزاع آخر وانما خص الذكر بافعل والباقي
بالمعنى لان اوامر الشرع في الاغلب وردت بصيغة افعل حقيقة في الايجاب اي ايجاب المامور به
ومجازا في غيره وفاقا للجمهور الاصوليين وهو المشهور بينهم لا اي ليس الامر حقيقة في الندب و
مجاز في غيره كما هو رأي ابي هاشم وكثير من المتكلمين ومنقول عن الشافعي ولا فيهما لفظا اي ليس الامر
مشتركا بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي كما ذهب اليه السيد علم الهدى فانه قال انه مشترك لفظي

في اللغة واما في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب وقيل الامر مشترك معنوياً بين الوجوب والندب بان يكون موضوعا للطلب
الذي هو قدر مشترك بينهما وقيل الامر موضوع للوجوب والندب مع الاباحة بان يكون مشتركا بينها بالاشتراك اللفظي او المعنوي
بان يكون للقدر المشترك وهو الاذن على اختلاف المذهبين وقيل الامر مشترك في الكل اي الوجوب والندب والاباحة مع
التهديد بان يكون موضوعا للكل منها والمحكي عن الحاجبي انه نسب هذا القول الى الشيعة وقيل انه للاباحة حقيقة ومجاز
في غيرها وقيل بالتوقف وهو المحكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني وفسر التوقف بانه اما للندب او الوجوب
ولا ندري ايهما بعينه وهو المحكي عن الفخري في المحصول وبانه لا ندري مفهوم الامر مشترك لفظي ام معنوي او حقيقة
في البعض مجاز في البعض الاخر او مجاز في الكل وقد نسب الى الغزالي في المستصفى وقيل امر الله للوجوب وامر الرسول
للندب فتلك عشرة كاملة وما اختاره المصنف هو المشهور كما مر واستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله
لشيوع احتجاج السلف بمطلقها اي بمطلق صيغة الامر بلا ضم قرينة الوجوب اليه **عليه** اي على الايجاب **بلا نكير**
من احد واذا كان كذلك فيعلم منه الاجماع على كونه للوجوب فيكون حجة وهذا الوجه كما يدل على كون الامر للوجوب
شرعا يدل على كونه له لغة ايضا اذ الاصل عدم النقل فان قلت انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا نخطر
بالبال الترك فضلا عن المنع من الترك فكيف يكون للوجوب اذ هو طلب الفعل مع المنع من الترك اجيب عنه بان معنى
الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزائه كسائر الماهيات المركبة كالانسان
والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل تحلل الى طلب الفعل مع المنع من
الترك والعرف يذمون العبد اذا قال السيد له افعل كذا ولم يفعله ولا يتوهم انه لو كان الامر للوجوب لما استعمله الشارع
في غيره للزوم المنافاة وقد استعمله الشارع في المندوب والواجب مثل قوله اغتسلوا للجمعة وللزيارة وللجنابة ومس
الميت وغير ذلك لانا نقول لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب وقبحه ممنوع والدليل
قد قام على كونه حقيقة في الوجوب ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي بطريق عموم المجاز بقرينة من خارج وهو وجود ما في
اللفظ ليس بواجب وكذا استعمال الامر في المندوبات بدون قرينة في اللفظ والثاني ما قال **ولقوله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك** والمراد بالامر ما قال من قبل واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس توضيح
الدليل ان الاستفهام في قوله تعالى ما منعك ليس محمولا على الحقيقة لاستلزامه الجهل في شانه سبحانه وبطلانه بين لعلمه
بالكليات والجزئيات كلها وتفصيلها فتعين ان يكون الاستفهام للانكار والذم على ابليس اللعين والذم لا يتاتى
الا بمخالفة الواجب فثبت ان امره تعالى بقوله اسجدوا للوجوب وبهذا اندفع توهم ان قوله تعالى امرتك يدل على ان لفظ

الامر للوجوب لا الصيغة لان المراد بالامر هو صيغة اسجدوا كما عرفت واحتمال ان الصيغة بضميمة القرينة الحالية تدل على الحتم
لا بنفسها يدفعه اصالة البراءة وكذلك احتمال كون الامر في لغة الملائكة للوجوب لا يوجب كونه للوجوب في لغتنا يدفعها
ايضا خلاف الاصل والظاهر غاية الامر ان الاحتمال ينافي القطع لا الظن ولا ريب في حصوله بهذا الاستدلال وعرفت
ان الظن هو المعمول به في الفروع عند ارباب العلم والثالث فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى من يخالف امره بالحذر عن اصابة الفتنة والعذاب الاليم والتحذير دليل الوجوب قيل عليه قوله
عن امره يدل على ان لفظ الامر للوجوب لا الصيغة واجيب بانه يصدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة
المعروف وبان الآية تدل على وجوب الحذر عن كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة وهو المطلوب و
قيل ايضا الاية لا تدل على الحذر من جميع اوامره لان قوله عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد فيجب
الحذر من امر من اوامره لا من كلها واجيب بان لفظ الامر مصدر مضاف وهو يفيد العموم الافرادي وهكذا
ههنا بحث طويل تركناه خوف التطويل والرابع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه تعالى رتب الذم على
تركهم الركوع فيكون اركعوا للوجوب والا لا معنى لترتب الذم على ترك الركوع ثم الذم مستفاد من سياق الآية
اذ ليس المقصود من قوله لا يركعون مجرد الاخبار كما لا يليق ههنا اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك انما يكون
بعد الوجوب فيدور ولانا نقول نحن اثبتنا العلم بالوجوب بالذم والوجوب نفسه والذم يتوقف على الوجوب نفسه لا على علمه وقد يقال الذم
لا يركعون ليس على ترك الركوع حتى يثبت ان الامر للوجوب بل انما هو على تكذيبهم الرسل في التبليغ ويدل عليه قوله تعالى
بعده ويل يومئذ للمكذبين ويدفع بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا فالذم توجه اليهم
من جهتين بسبب عدم الركوع والتكذيب فان الكفار ايضا معذبون على ترك الفروع كما على ترك الاصول عندنا
وان كان المكذبين غير الذين كذبوا الرسل فالذم اليهم من جهة واحدة هي عدم الركوع والويل للمكذبين
وكذا احتمال ان الصيغة تفيد الوجوب بضميمة القرينة يدفعه اصل العدم مع ان الظاهر انه تعالى رتب الذم على مجرد
مخالفة الامر فيكون الاعتبار به لا بالقرينة والخامس قوله ... انما انا شافع روي ان بريرة لما عتقت
وزوجها عبد فلما علمت التخيير فارقته فاشتكى فراقها الى النبي صلعم فقال لها النبي صلعم ارجعي الى زوجك فقالت
اتامرني يا رسول الله فقال صلعم لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي اليه فقول بريرة اتامرني ونفي النبي الامر وقوله
لا يدل على ان الامر للوجوب فلو كان للندب لما نفى النبي والسادس قول النبي صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة فقول النبي صلعم هذا يدل على ان الامر بالسواك يوجب المشقة عليهم لانهم متى امروا بشيء

يجب عليهم ولم يمكنهم مخالفته وتركه فيكون الامر للوجوب ولو كان للندب لما كان عليهم مشقة لجواز تركهم والسابع
ولعد العقلاء ترك العبد الامتثال قوله ترك منصوب على انه المفعول الاول لقوله يعد والامتثال منصوب على
مفعوليته لقوله ترك بحذف قول سيده افعل عصيانا والظرف متعلق بالترك وعصيانا مفعول ثان لقوله
يعد حاصله اذا قال السيد لعبده افعل ما فعل وترك الامتثال يعده العقلاء عاصيا فهذا دليل على ان الامر للوجوب والا لم
يعدوه عاصيا اذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل الثاني والثالث والخامس والسادس كما يدل على ان صيغة الامر
المتضمنة للطلب للوجوب بناء على صدق الامر على كل طلب صادر من الله والرسول بالصيغة المجردة عرفا
كذلك يدل على ان لفظ الامر ايضا للوجوب ثم اقول ويدل على كون الامر للوجوب دلالة واضحة ما في الفقيه
عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل
يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام
في الحضر قالا قلنا له انما قال عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
فقال ع اوليس قد قال الله تع في الصفا والمروة فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان
الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكر في كتابه وصنعه نبيه وكذلك التقصير في السفر صنعه النبي وذكره
في كتابه الحديث فقول زرارة ومحمد بن مسلم للامام ع ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في
الحضر وتقرير الامام على قولهما وانجاحهما بنظير قوله تع فمن حج او اعتمر الى آخر الحديث يدل دلالة واضحة على
ان صيغة الامر للوجوب هذا واحتج القائلون الى ان صيغة الامر للندب بوجهين الاول بقوله ص انه قال اذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم فعلق ص امتثال المامور به الى شيئنا فكأنه قال ان شئتم فعلموه وان شئتم تركتموه
هذا هو الندب لان الواجب غير محول على اختيارنا ومشيتنا فاجاب عنه المصنف بقوله والرد الى الاستطاعة
لا الى المشية حاصله انه ص ما علق امتثال المامور به الى مشيتنا واختيارنا بل علقه الى استطاعتنا فمعنى قوله ص
بما امرتكم اكنتم مستطيعين ولاشك ان هذا يدل على الوجوب اذ هو متحقق على الاستطاعة لبطلان التكليف بما لا يطاق
فلو كان الامر للندب لجاز الترك مع الاستطاعة ايضا وهو غير مفهوم من السنة فالدليل لنا لا علينا بل [illegible]
اجوبة اخرى ايضا فاطلبها من المطولات والثاني ان اهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين السوال والامر الا
الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل في السوال انما يدل على الندب فالامر كذلك لعدم الفارق واجيب
بان من يقول بكون الامر للوجوب يقول ان السوال ايضا له لان الصيغة عنده موضوعة للطلب مع المنع عن

الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ هو استفيد من الشرع فلذلك لا يجب الاجابة قال
شيخنا صاحب المعالم بعد نقل الجواب وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم
صحته وقيل بالفرق بين السؤال والامر ان السؤال طلب المستدني علا اماما والامر طلب المستعلي دني اماما ولو سلم عدم الفرق
فهو من حيث الرتبة ولا ريب ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فلذلك الامر ولو لم يدل
على ذلك لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتها على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب
فتامل فيه واحتج السيد على اشتراكه الامر بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي بان استعماله في كليهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك فاستعماله في الوجوب على سبيل الحقيقة وفي الندب
مجازا واحتج البعض على اشتراكه معنا بان استعماله على مطلق رجحان الفعل ظاهر والتقييد بالوجوب محال لا دليل عليه فاجاب
عنه ودليل التقييد بالوجوب قد ذكر في الادلة المثبتة لكون الامر للوجوب كما مرت و الامر الوارد عقيب
الحظر اي التحريم للاباحة غالبا ونادرا للوجوب ايضا كما قيل في قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم لكون قتالهم من فروض الكفاية وكيف ما كان فقد اختلف القائلون بان الامر للوجوب بان الامر
ورد بعد التحريم او في مقام ظنه او توهمه كقول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج عن المجلس اخرج الى المكتب فهل هذا الامر
اي يفيد الوجوب كما كان قبل الحظر وهو المحكي عن العلامة والبيضاوي في المنهاج والقاضي والمعتزلة والفخري او الندب
او الاباحة او التوقف او المتبعية لما قبل الحظر اذا علق الامر لزوال علة النهي وهو المحكي عن السيد رحمه الله قال ان
الصيغة بعد الحظر تكسوا حكم الامر المبتدء فان كان للوجوب كانت الصيغة بعد الحظر لذلك وان كان الامر على الندب
فهي بعد الحظر له وان كان مترددا بين الوجوب والندب فبعده كذلك والاكثر على ان الامر الوارد عقيب التحريم هو
للاباحة واختاره المصنف الصفا واستدل الاكثر بالاية والعرف اما الاية فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ومثل هذه الاوامر في كتاب الله ليست الا
للاباحة فيكون حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد اذا منع عبده من فعل ثم قال له افعل فهم منه الاباحة واحتج
القائلون بالوجوب بان الصيغة قد ثبت وضعها للوجوب فهو مقتض له ولا مانع وكما لا يمنع الانتقال من الحظر الى
الاباحة كذا لا منع في الانتقال منه الى الوجوب والامر بجوازه ضروري لان الوالد اذا قال لولده اخرج من المجلس الى
المكتب وكذا امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم لم يفد فيه الاباحة مع انه امر بعد الحظر فيكون للوجوب **فصل**
لا اشعار في صيغة الامر حال كونها مجردة عن قرينة التكرار والوحدة وعن التقييد بالشرط والوقت لاجل

ولا لتكرار متعلق بقوله لا اشعار بل صيغة الامر لطلب الماهية من حيث هي ولما كان ادخال الماهية في الوجود انما هو للاتيان بالمرة الواحدة لا اقل منها صارت المرة الواحدة من ضروريات المامور به لا ان الصيغة وضعت للمرة وهو اى القول المذكور هو المشهور وهو مرتضى المرتضى رضي الله عنه وكثير من المحققين وقيل ان الصيغة فيها اشعار به اى بالتكرار مدة العمران امكن ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا وعليه جماعة من الفقهاء والمتكلمين والاسفرائني وقيل في الصيغة اشعار بها اى بالوحدة لا بالتكرار وعليه ايضا جماعة من العلماء واكثر الشافعية واختاره ابو الحسين البصري والمحكي عن بعض القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا فرقتان احديهما على ان الامتثال يحصل لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وثانيتهما على ان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وتوقف الجماعة ولم يدروا ان الصيغة الامر للمرة ام للتكرار لنا على ان الامر لطلب الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة والتكرار خروجهما اى الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل كالزمان والمكان اى كما ان الزمان والمكان خارجان عن حقيقة الفعل فان قول القائل اضرب يدل على مطلق ايجاد الضرب من غير اعتبار للمكان والزمان فكذلك الوحدة والتكرار ايضا [illegible] خارجان عن حقيقة الفعل ع ايضا الوحدة والتكرار من صفات الفعل والموصوف لا يدل على الصفات وقد صرح [illegible] بان سائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين هي حقيقة في الطبيعة لا بشرط [illegible] فكذا الامر ايضا كذلك واستدل القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان النهي يفيد التكرار فيكون الامر [illegible] مشتركان في الطلب واجاب عنه اولا بقوله والقياس اى قياس الامر على النهي باطل لانه [illegible] في اللغة وقد مر بطلانه في صدر الكتاب وثانيا بانه قياس مع الفارق والفارق بين الامر والنهي موجود [illegible] الاول ان الامر يقتضي وجود الفعل وهو يتحقق بوجوده ولو مرة بخلاف النهي فانه يقتضي عدم الفعل وهو يحصل بعدم وجوده في كل الازمان والثاني ان التكرار في الامر مانع عن وقوع سائر المامورات الاخر بخلاف النهي فان الترك يجامع سائر التروك فتامل الوجه الثاني للقائلين بالتكرار لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة واجاب عنه بقوله والتكرار في الصوم والصلوة من خارج اى من دليل خارج من الامر مع انه معارض بالحج فانه ايضا مامور به مع انه ليس بمكرر والثالث ان الامر يستلزم النهي عن جميع اضداده والنهي يستلزم الدوام فالامر ايضا يستلزم دوام المامور به على حذو قياس المساواة واجاب عنه بقوله امتناع

الامر بالشئ النهي عن تركه اي ترك الشئ مسلم لكنه اي النهي بحسب الامر اي النهي الذي يستلزمه
الامر هو النهي الضمني تابع للامر وفرع له فان كان الامر للدوام فالنهي ايضا له وان كان الامر للوقت فالنهي كذلك فاذا استدل
على كون الامر للتكرار بالنهي الذي هو تابع له دور وتوضيح الدور ان دلالة الامر على الدوام موقوف على دلالة النهي الضمني
على الدوام ودلالة النهي الضمني على الدوام موقوف على دلالة الامر على الدوام فلزم الدور ولهذا الدليل اجوبة اخرى
مذكورة في القوانين والضوابط واستدل الذاهبون الى ان الامر للمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل
مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان الامر للتكرار لما عد ممتثلا فاجاب عنه بقوله والامتثال بالمرة الواحدة لا
يوجب ظهوره اي ظهور الامر فيها اي في المرة وانما عد العبد ممتثلا لحصول الماهية المطلوبة وهي الدخول في الدار
في ضمن المرة الواحدة لا لان الامر ظاهر في المرة والامر المعلق على علة ثابتة بالدليل يتكرر بتكررها اي بتكرر العلة
الثابتة لا بغيرها اي بغير العلة الثابتة والمراد بالعلة العلة الشرعية المستقلة التي دل الدليل على انها متى حصلت حصل
الحكم وهي من باب المنصوص العلة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا يدل على انه متى حصل الجنابة يجب الطهارة فالجنابة علة للطهارة
وتخلف المعلول عن العلة محال اذا ولو لم تكن العلة ثابتة بالدليل مثل ان يقول السيد لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم فلا يتكرر الشراء بتكرر الدخول في السوق وبالجملة ان من قال باقتضاء الامر للتكرار قال بالتكرار لوجود المقتضي
وعدم المانع واما من لم يقل به فاختلفوا فيه الى ثلثة اقوال ثالثها التكرار مع فهم العلية بالدليل والا فلا وهو الحق للدليل الدال
عليه عدم تخلف المعلول عن العلة وفهم العرف وبناءهم عليه كما في آية السرقة والزنا وقوله عم اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم
واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا وغير ذلك من الموارد وفيما لم يفهم العلية كقوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم فالمتبادر منه ليس الا طلب
الماهية من غير دلالة على تكررها بتكرر السبب كما عرفت **فصل الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة**
على فور بان يدل على اتيان المامور به في اول اوقات الامكان بدون التاخير **ولا على تراخ** بان يدل الا على
تاخير المامور به بحيث لو اتى به على وجه المبادرة لم يعد ممتثلا وهذا القول مما لم يصرح به احد ولم يعرف له قائل كما صرح
به صاحب القوانين والضوابط والمصنف ايضا في الحاشية حيث قال وذكر التراخي استطرادي اذ لم نطلع على قائل بتعينه
باقتضاء الامر له وكلام بعضهم كالعضدي وغيره يعطي عدم القائل به لكن كلام العلامة في النهاية صريح في وجوده ونسبه
غريب انتهى ويستفاد من كلام بعض الشراح كالشيخ الخروشي والمولوي محمد احمد القول بالتراخي للشافعية والقاضي
ابي بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائيين وابي الحسين البصري وعليه اي على ان الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة

على الفور والتراخي المحقق ابو القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب الشرائع والعلامة الحلي وهو الحق ووفاقاً للكثير من
المحققين كشيخنا صاحب المعالم والمحقق ابي القاسم الجيلاني والعلامة السيد ابراهيم القزويني وهو الاقرب وما يستفاد
الفورية في بعض المواضع كدفع الزكوة والخمس ورد السلام واتيان الحج فهو من دليل خارج عن الامر وذهب الشيخ ابو جعفر الطوسي
على الفورية فلو اخر المكلف عصى وتوقف السيد رحمه الله لنا على كون الامر يطلب نفس الفعل من غير دلالته
على الفور والتراخي خروجهما اي الفور والتراخي عن نفس الفعل وايضاً هما من صفات الفعل والموصوف
لا يدل عليهما كما مر في بحث الوحدة والتكرار واحتج القائلون بالفور بوجوه الاول لو قال السيد لعبده
اسقني الماء فهم منه طلب السقي على الفور ولو اخر لعد عاصياً فدل ان الامر للفور والا لم يعد
عاصياً واجاب عنه بقوله والعصيان بتاخير السقي حين طلب السيد الماء للعادة اي العادة ههنا قرينة دالة
على ان المطلوب ههنا السقي الفوري لان العادة تحكم بان لا يطلب الماء الا اذا غلب عليه العطش فالدلالة على
الفورية ههنا بالقرينة وبحثنا فيما هو مجرد عنها والثاني ان كل مخبر ومنشئ كقوله زيد قائم وقوله انت حر
يقصد الزمان الحاضر فالامر ايضاً انشاء فيدل على الزمان الحاضر الحالي فاجاب بالاعم الاغلب والثالث النهي يفيد الفورية
فالامر ايضاً كذلك لاشتراكهما في الطلب واجاب عنهما بقوله والقياس باطل والحاصل ان قياس الامر على النهي و
الخبر قياس في اللغة وهو باطل كما مر وايضاً قياس الامر على الخبر والانشاء قياس مع الفارق لان في الامر لا يمكن حصول
المامور به في الحال بل لا بد من الاستقبال فحصوله في الاستقبال اما فوراً او بعده وتخصيص احدهما دعوى بلا دليل والرابع
ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن الامر للفور لجاز لابليس
ان يقول ما امرتني بالسجدة الفورية وسوف اسجد بعد فاجاب عنه بقوله وذم ابليس للتعيين اي تعين الله تعالى وقت السجود
بالتسوية اي بتسويته تعالى لادم حاصله ان الله تعالى قد امر ابليس بالسجدة في الوقت المعين بدليل قوله تعالى واذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب وهو يدل على ايقاع السجدة على الفور حين التسوية لادم
فههنا قرينة يدل الامر بها على الفور وكلامنا في ان الامر المجرد عن القراين يدل على نفس الفعل لا على الفور ويحتمل
ان يكون ذم ابليس لانه تعالى كان عالماً بانه لا يجيبه تعالى بدليل قوله ابى واستكبر فلهذا ذم ابليس لا لانه خالف الامر
فتامل فيه والخامس انه لو جاز التاخير في الامر لكان الى وقت معين والا لجاز التاخير الى آخر وقت الامكان و
هو غير معلوم فيلزم تكليف المكلف بايقاع الفعل في وقته وعدم التاخير عنه مع ان آخر الوقت غير معلوم وهو
تكليف ما لا يطاق ولا دلالة للصيغة على وقت معين ايضاً فتعين الفورية واجيب عنه اولاً بالنقض بما لو صرح

بالتاخير كان ايقاع الفعل في اي وقت شئت ونزاع في جوازه فيلزم ح ايضا التكليف بالمحال وثانياً بانا نمنع
بقوله والتاخير غاية متعين من الشارع بل هو مفوض الامر الينا ونحن مخيرون بين المبادرة والتاخير فلا يلزم التكليف
بالمحال وانما يلزم ذلك لو كان التاخير متعيناً من الشارع اذ حينئذ يجب عليه تعريف الوقت الذي جاز تاخير الفعل
اليه والا يجب التكليف بالمحال واذ ليس فليس وثالثاً ما قال ولو تعين التاخير فلما وقته العمر كالحج حاصله نسلم
التاخير ونقول انه متعين فيكون جائزاً الى وقت يحصل الظن بالحيوة فيه كالتاخير الذي يكون
في الواجبات التي وقتها العمر كالحج وغيره والسادس من قوله تعالى سارعوا الى مغفرة واستبقوا الخيرات و
المراد بالمغفرة والخيرات ما هو سببها اي الفعل المامور به لانفسهما لانهما فعل الله فيستحيل مسارعة العبد
واستباقه الى فعله تع فعلم من هذا ان الامر للفور والمسارعة واجاب عنه والمسارعة والاستباق المامور بهما
في الآيتين انما هما للفضل اي الآية تدل على ان المسارعة والاستباق في المامور به فضل لا انهما واجبان والا لم
يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران فيما كان له وقت وسيع يفعل في اول الوقت واما اذا كان
واجباً فورياً وكان وقته مضيقاً فح اتيانه في هذا الوقت المامور لا يسمى فوراً لشهادة العرف الا ترى انه لا يحسن
بقول القائل صم غداً لا يقال انه سارع واستبق وبالجملة فالامر في الآيتين محمول على الندب والا لكان
منافياً لما يقتضيه المادة **فصل اقتضاء الامر بالشيء النهي** بالنصب على مفعولية اقتضاء
اي ضده ذلك الشيء العام صفة للضد والمراد بالضد العام ههنا ما اشار اليه بقوله اعني تركه
وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة وهو
مما لا ريب فيه خبر لقوله اقتضاء الامر يعني لا شك في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بالتضمن
لان الوجوب مركب من الفعل والمنع من الترك فالامر لما دل على الوجوب دل على النهي عن الترك وهو بين لا سترة فيه
بهذا قرر والدليل لا يخفى عليك ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو امر بسيط اجمالي اي
الطلب الحتمي الخاص فهذا الطلب الحتمي ينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر من
الشارع الامر بالفعل يلزمه ترتب العقاب على الترك كما بينا في دلالة الصيغة على الوجوب ولو سلم المنع من الترك
جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزءاً لمعنى افعل فعلى هذا دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام يكون بالالتزام
لزوماً بيناً بالمعنى الاخص وايضاً لو لم يستلزم الامر بالشيء النهي عن تركه يخرج الواجب عن كونه واجباً فتامل واما النهي الخاص
للمامور به وهو عبارة عن كل واحد من الامور الوجودية المضادة للفعل المامور به عقلاً او شرعاً كالاكل والشرب النافيين

لا يتأتى الفعل فهل تقتضى الامر بالشئ النهى عنه ام لا فالقوم بين مثبت ومنفى فللمثبتين لاقتضاء الامر النهى عن ضده الخاص
دليلان الاول توقف الواجب على تركه اى ترك الضد الخاص ثم الحاصل ان فعل المامور به موقوف على ترك الضد الخاص
وكلما يتوقف عليه الفعل المامور به فهو واجب بناء على وجوب مقدمة الواجب و الثانى استلزام فعله اى فعل الضد
الخاص ترك الواجب فيحرم فعل الضد توضيحه فعل الضد يستلزم ترك المامور به وكلما استلزم ترك المامور به فهو حرام
ففعل الضد حرام وفيهما اى فى هذين الدليلين كلام فى الحاشية كما يقال على الاول المراد بمقدمة الواجب ما يكون
وسيلة الى فعله كقطع المسافة فى الحج مثلاً ولا نسلم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الآخر بل هو لازم مقارن
له كما يذكر فى دفع شبهة الكعبى ولا يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم كتبريد الوجه حال غسله فى الوضوء وكما يقال
على الثانى لا نسلم ان كلما استلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين مضيقين
فالكبرى غير كلية انتهى وفيه ما قال الشارح الصالح فى شرحه اما فى الاول فهو ان حصول الفعل يتوقف على وجود
علته التامة التى هى عبارة عن جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف
حصوله على عدمه لان التوقف على الكل توقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فثبت المطلوب
واما فى الثانى فهو ان ايجاب الضدين فى آن واحد على سبيل التضييق مما لا يعقل فلا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم
العادل نعم لو ورد الامر بهما فلا بد من حمله على التخيير والمثبت لا ينكره اذ كلامه فيما وقع الامر بالشئ على سبيل التعيين اذا
عرفت هذا فاعلم انه قد اجاب بعض المحققين عن دليلى المثبتين اما عن الاول فبان كون ترك الضد مقدمة للواجب
مسلم لكن الكلام فى وجوب المقدمة فان المراد بوجوب المقدمة ان كان الوجوب الاصلى المستلزم للعقاب عليها نفسها
عند تركها فهو ممنوع كما مر فى مقدمة الواجب فح لا يكون ترك المقدمة حراما اصليا حتى يكون فعلها فاسدا ويكون عليها
عقاب وان كان المراد بوجوب المقدمة الوجوب التبعى فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم النهى الاصلى لان المقصود بالذات
للآمر هو اتيان المامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على فعل الضد حتى
يلزم الفساد اما عن الثانى فبان الملازمة بين فعل الضد وترك الواجب مسلمة لكن يجوز ان يكون المتلازمان
مختلفين فى الحكم بان يكون احدهما واجبا والآخر مباحا كما يقال فى جواب شبهة الكعبى فكذا فيما نحن فيه ترك المامور به حرام
وفعل الضد مباح لا امر به ولا نهى عنه ولا دليل على حرمته ولا على عدم الاختلاف بتلك الكيفية قال صاحب القوانين
بعد نقل استدلال المثبتين والقدح فيها وبالجملة انه لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة
كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهى عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع اولا

سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود ونظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة
ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها نفيا فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد
الى ذلك ملاحظة فتوى العلماء بكراهة صنائع يتجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا ممنوع لان العقل لا
يستحيل كون الشي حراما من دون علته بل يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب
القوة عليه الا من باب التكليف انتهى انتهى وقد ظهر بجميع ذلك تزييف ما قال الشارح الصالح و للنافين لاستلزام
الامر بالشي النهي عن ضده الخاص تحقق الذهول حال الامر عن الاضداد الوجودية والجائز تعلق
بالذهول فاين النهي عنها اي عن الاضداد الخاصة حاصله ان الشارع لو امر بالفعل الواجب فحين
امره به ذاهل عن اضداد ذلك الفعل مثلا اذا قال الشارع صل فالمكلف لا يخطر بباله شي من ضد الصلوة
كالاكل والشرب وغيرهما فضلا عن نهيهما بل هو ذاهل عنها حتى لم يعلم الاضداد كيف تكون منهيا عنها وفيه
اي في الدليل المسطور انه اي النهي مستنبط عنه اي عن الامر كدليل الاشارة اي كما ان دليل الاشارة
يستنبط من العبارة بدون دلالتها عليه صراحة كذلك النهي ايضا يستنبط من الامر وان لم يدل عليه صراحة
نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا اذا انضم مع قوله تعالى وفصاله في عامين يدل على ان اقل الحمل ستة اشهر فان الآية
الاولى غير مستقلة في الدلالة على كون اقل الحمل ستة اشهر لكن لما انضمت بالآية الثانية ظهر منه ان مجموع الحمل والفصال
ثلثون ومدة الفصال عامان وهما اربعة وعشرون شهرا فبقي ستة اشهر فلا محالة يكون هذا المقدار الباقي للحمل وهكذا
عين الامر بفعل الواجب يستنبط منه ان تركه مذموم وهذا هو النهي اقول ان استنباط النهي عن ترك المامور به من الامر
مسلم لكن النهي المستنبط منه هو النهي عن ضده العام لا الخاص لان استنباط منع الاكل والشرب وغيرهما من قول الشارع
صل ثم كما لا يخفى نعم من قوله صل يستنبط ان ترك الصلوة ممنوع فلا يضر الذهول اي ذهول الاضداد
الوجودية حين الامر مع انتفائه اي الذهول فيما ١٩ له اي ممهد هذا الاصل اي اقتضاء الامر
بالشي النهي عن ضده الخاص له الضمير راجع الى الموصول والحاصل انه على تقدير تسليم الذهول فهو متحقق
فينا واما الله سبحانه الذي مهد هذا الاصل له اذا امر بالوجوب لا يذهل عن اضداده الخاصة لامتناع الذهول
في شانه سبحانه اقول انتفاء الذهول في حقه تعالى لا يوجب علينا ان نحكم بان الامر بالشي يستلزم النهي عن
ضده الخاص ونعمل على مقتضاه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء ونحن لا نعلمها بل نحن نحكم بحسب علمنا كما امرنا به
ولم يثبت عندنا استلزام الامر النهي عن ضده الخاص فكيف نحكم به ونعمل على مقتضاه فتدبر للبحث

من انشا مبنيين اى المثبتين والنافين مجال واسع يطلب من غير هذا الشرح ولوا بدلك فى الاستدلال على هذا الاصل النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به اى بالضد ويقيم مكان قوله الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده هكذا يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد حين الامر بفعل المامور به لكان ذلك اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد الخاص فان استلزام الامر لعدم الامر بضده اظهر من استلزامه للنهى عن الضد فان الشارع اذا امر بشئ فاما ان يامر بضده ايضا او لا على الاول يلزم الامر بالضدين وهو محال وعلى الثانى يثبت المطلوب وفيه ان استحالة الامر بالشئ مع الامر بضده انما يكون فيما كان الامر مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة كما يجتمع الامر المضيق والموسع ولا يلزم الا استحالة فيه لان الموسع هو ما يجب اتيانه فى مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل فى اى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان فى ان معين من اناته وهذا نحو اجتماع الامر والنهى فى الشئ الواحد مع تعدد الجهة ثم اقول ان ما قال المصنف لو ابدل النهى بعدم الامر بيان بقي الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد لكان اقرب فهو لا يجدى نفعا بل يضر لان استلزام الامر لعدم الامر بضده لا يوجب بطلان الضد والنهى عنه لان عدم الامر بشئ لا يوجب نهيه وبطلان فعله بل يوجب اباحة الشئ كما ينطق به كل شئ لك مطلق حتى يرد فيه نهى فعلى هذا يكون فعل الضد حين الامر بالشئ مباحا لا منهيا عنه والمطلوب هو النهى عن الضد كما لا يخفى **فصل** اختلفوا فى ان الامر المقيد بالوقت لو لم يات بالمامور به فى ذلك الوقت فهل يجب اتيانه فى الوقت الاخر بمجرد الامر الاول ام يحتاج فى اتيانه فى الوقت الاخر الى امر جديد والیه اشار المصنف بقوله الشيخ ابو جعفر الطوسى والاكثر من المحققين على ان الامر بالموقت بان امر الشارع بفعل وعين له الوقت سواء كان موسعا كالصلوة الظهر او مضيقا كصوم رمضان واحترز بالموقت ما ليس كذلك كصلوة الزلزلة فان وقتها العمر لا قضاء لها لا يكفى ذلك الامر الاول فى وجوب قضائه اى قضاء ذلك الواجب الموقت لو فات ذلك الواجب فى الوقت الذى عينه الشارع لعدم دلالة قول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره اى غير يوم الخميس بوجه من الوجوه فكيف يدل الامر بالواجب الموقت على اتيانه فى غير ذلك الوقت لو ترك فى ذلك الوقت فى الحاشية لم يقل على صوم يوم الجمعة كما قاله الحاجبى وقرره العضدى لئلا يرد انه لم يقل احد باقتضاء الامر بالشئ تخصيص قضائه بوقت انتهى لا يخفى عليك ان ذكر الجمعة فى كلام الحاجبى انما هو تمثيلا لا للدلالة ان الامر بالشئ يوجب تخصيص قضائه بوقت معين لو فات ومثل ذلك شائع فى كلام المصنفين فلا ورود للاعتراض

على كلامه الا ان يقال ان ذكر الجمعة يوهم تخصيص القضاء بوقت معين غيره اولى فتامل واحتمال اختصاص
جهة الحسن به اى بذلك الوقت المامور من الشارع هذا دليل ثان للمطلوب حاصله انه يحتمل ان يكون جهة
حسن الفعل الواجب الموقت مختصا باتيانه فى الوقت الذى عين له الشارع ولا يبقى ذلك الحسن فى اتيانه فى غير الوقت
الذى عينه الشارع بل يحتمل ان يكون الاتيان فى غير الوقت المعين قبيحا محرما لاختلاف الحسن والقبح باختلاف الاوقات
فكيف يدل مجرد الامر بالفعل على وجوب قضائه مثل ان امر السيد عبده يوم العيد بلبس الفاخر وقول الطبيب
سافر غدا لا يدل على لبسه وسفره فى غير اليوم المامور فيه لو لم يلبس ولم يسافر فيه لاختصاص جهة الحسن فى
ذلك اليوم فى الحاشية هذا الدليل انما يمشى على قاعدة التحسين العقلى كما هو الحق انتهى لكن تمشيته على قاعدة التحسين
الشرعى ايضا غير بعيد لاحتمال كون الحسن الشرعى مختصا باتيان الفعل فى الوقت المعين فتامل واخدش
الشارح حمد الله على الدليلين محصله ان مراد القائلين بوجوب القضاء بمجرد الامر بالشىء انا لما علمنا بورود النص
صحيح فى وجوب القضاء فى مثل قوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها عرف لنا ذلك النص ان الامر بالموقت لو فات فى ذلك الوقت
لم يفرغ ذمتنا عنه ما لم نأت بمثله فى الوقت الآخر وبه حصل لنا العلم ان الحسن لم يكن مختصا بالاداء بل عام
له وللقضاء فالمطالبة الاولى لم يرتفع انتهى اقول هذا اغرب منه لان اصل العدم يقتضى هذا الاحتمال
فخرج عنه ما اخرجه الدليل وبقى الباقى على حاله وايضا ان هذا قياس وقد عرفت بطلانه من مذهبنا و
ايضا ثبوت القضاء فى شئ بنص غيره لا يستلزم ثبوته فيما لا دلالة له عليه مع اصل البراءة كما مر على ان الاوامر
الشرعية قد يستتبع القضاء كالصلوة اليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص
بخصوصه فلو كان الامر كما بينه الشارح لوجب ان يحكم بقضاء الجمعة والعيدين ايضا وانى له باثباته ثم قال
ذلك الشارح معترضا على الدليل الاول للمصنف وهو قوله لعدم دلالة صم يوم الخميس على صوم غيره وعلى
ما استدل به العلامة على المطلوب بان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين
ولا دلالة للعام على الخاص وبانه قال تعالى فعدة من ايام آخر وقال النبى صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليقضها
اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد فقال الشارح وما استدل به العلامة بعد ارتضائه بهذا الاستدلال
اى بالاستدلال للمصنف رح غير تام فان هذين الاستدلالين انما ينتهضان حجة عليهم لو ادعوا دلالة
النص الوارد فى الاداء على وجوب المثل دلالة لفظية اما لو قالوا انه يتضمن المطالبة بالمثل وتعرفه بنص

الوارد في القضاء لهذا النص وبعدم فراغ الذمة عن المطالبة الا باداء المثل كما ذكرنا فظاهر انهما لا توجه لهما بهذا
القول انتهى فهذا اغرب من الشارح لانك قد عرفت ان للنص الوارد في الاداء ليس له دلالة على وجوب
القضاء باحدى من الدلالات الثلث والقياس باطل واصل العدم لا يجوزه وايضا لو كان يتعلق به
النص الوارد في القضاء يجب قضاء الواجب الموقت بدون امر وارد للقضاء بخصوصه لكان قضاء العيدين
والجمعة ايضا واجبا كما عرفت آنفا فتدبر والاستدلال على عدم اقتضاء الامر بالموقت وجوب القضاء
لو فات بالاداء الى الاداء والتسوية بين الوقتين كما استدل به الحاجبي ضعيف حاصل الاستدلال
لو كان الامر بالموقت موجبا لقضاء الواجب من غير حاجة الى امر جديد لكان معنى قول الشارع صم يوم الخميس
صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة مثلا فيكون صوم الجمعة من المكلف اداء ومساويا للصوم يوم الخميس فلا يكون
الواجب المامور به في الوقت المعين باتيانه في غير ذلك الوقت قضاء بل يكون اداء ومساويا للفعل في الوقت
المعين ووجه الضعف ما قال العضدي بان للخصم ان يقول معنى قوله صم يوم الخميس ان المكلف مامور بالصوم
في القاعه يوم الخميس واذا فاتت خصوصية يوم الخميس فعليه استدراك الفائت بان يصوم يوم الجمعة او غيره
فلا يكون القضاء اداء ومساويا له فتامل قالوا اي الذاهبون الى ان الامر بالموقت يوجب القضاء بدون
حاجة الى امر جديد آخر امرنا بالصيغة المجهول بالصوم المطلق من غير تقييد فيه بالوقت وغيره وتخصيصه ا
وامرنا ايضا بتخصيص الصوم في الوقت المعين وبفوات الثاني اي التخصيص بالوقت المعين لا يفوت الاول
اي الامر بالصوم حاصله انا اذا امرنا بالصوم فقد امرنا بشيئين الاول الصوم والثاني ايقاعه في وقت معين
فاذا لم يقع في الوقت الاول بسبب لا يفوت الامر بالصوم اذ فوت الثاني لا يستلزم فوت الاول وبهذا ظهر ان
مجرد الامر بالصوم في الوقت المعين يدل على وجوب قضائه لو فات وايضا قالوا الوقت المعين للعبادة
كاجل الدين فكما ان الدين لا يسقط لفوات وقت الميعاد ويجب قضائه في غير ذلك الوقت كذلك الصوم
ايضا لا يفوت بفوت وقته المعين فعلى هذا لا حاجة في وجوب القضاء الى امر آخر وقالوا ايضا لو كان وجوب القضاء
محتاجا الى امر جديد لم يسم القضاء قضاء بل يصير اداء لان الامر بالشيء بعد الوقت الاول يستلزم كون ذلك
الشيء مامورا به في ذلك الوقت فيصير اداء واليه اشار بقوله ويلزم اداءه اي اداء القضاء وقلنا في الجواب
عن ادلتهم الثلثة المسطورة اما عن الاول فبقوله التعدد في الامر خارجا ممنوع حاصله ان قول الشارع
صم يوم الخميس مثلا وان كان يستفاد منه التعدد ويفهم منه الصوم والقاعه في يوم الخميس لكن وجههما في الخارج

علی حدة مم بل الموجود فیہ مصداقهما وهو شیء واحد کما ان زیدا مثلا هو الحیوان والناطق ولا تعدد فیهما فی
الخارج بان یوجد الحیوان اولا ثم ینضم الیہ موجود آخر هو الناطق فیحصل منهما ماهیة الانسان ثم ینضم الیہ التشخص
المخصوص فیحصل زید بل الموجود فی الخارج هو زید یصدق علیہ المطلق مع القید وهکذا المطلوب من الامر هو الفعل
الواحد الذی هو مصداق للمفهومین فاذا فات احدهما لم یبق الآخر حتی یبقی المطالبة وعلی تقدیر تسلیم وجود
المتعدد فی الخارج یمکن ان یقال ان مطلوب الشارع بالذات من قولہ صم یوم الخمیس هو المرکب من هذین
المتعددین واما احدهما فهو مطلوب بالعرض فبانتفاء احدهما ینتفی ما هو المقصود بالذات فلا یبقی المطالبة
اقول جمیع ذلک من التدقیقات العقلیة وبناء الکلام فی مثل هذه المقامات علی العرف ولا ریب
ان العرف لا یفهمون من الامر بالشیء فی الوقت المعین التعدد بل یفهمون من قولہ صم یوم الخمیس هو الصوم
المخصوص من دون خطور ببالهم وجوب قضائہ لو فات واما الجواب عن الدلیل الثانی فما اشار الیہ بقولہ واشتغال
الذمة فی الدین فی ایام الاجل وغیرہ فارق بینہ وبین الصوم والحاصل ان المدیون لا یبرء ذمتہ فی
القضاء ایام اجلہ بل هو مشغول الذمة بعد انقضاء الاجل ایضا بالاجماع بخلاف الصوم فان المکلف مشغول
الذمة بعد انقضاء وقتہ المعین مم اذ هو اول البحث وایضا یجوز اداء الدین قبل اجلہ المعین ولا یجوز فعل المامور بہ
قبل وقتہ المقدر شرعا کالصلوة مثلا فقیاس الدین علی الصوم قیاس مع الفارق علی ان القیاس من اصلہ
باطل فلا یمشی الدلیل واما الجواب عن الدلیل الثالث فقولہ واستدراک الفائت مانع عن صیرورة القضاء
اداء فان فی الاداء لا یکون استدراکا لما فات اولا وههنا استدراک لما فات اولا فلا یکون اداء فصل
اختلفوا فی ان المطلوب من الامر هل هو فعل جزئی او کلی قیل المطلوب بالامر فعل جزئی مطابق
للماهیة الکلیة الصادقة علیہ لا المطلوب بالامر هی ای الماهیة الکلیة لاستحالتها ای لاستحالة الماهیة
الکلیة خارجا ای وجودها فی الخارج والشارع لا یطلب ما هو مستحیل الوجود فی الخارج للزوم التکلیف بالمحال
وقیل لیس المطلوب بالامر الفعل الجزئی بل المطلوب منہ هی ای الماهیة الکلیة لتقییدہ ای تقیید
الجزئی والمطلوب من الامر مطلق خال عن التقیید والحاصل ان الجزئی مقید والامر دال علی طلب الماهیة
مطلقا فکیف یدل علیها مع القید ومنشا النزاع بین الفریقین الاختلاف فی وجودها ای وجود
الماهیة الکلیة لا بشرط شیء فمن قال بوجودها قال بکونها مطلوبة بالامر ومن لم یقل بہ قال بعدم کونها ماهیة
بالامر للزوم تکلیف المحال واعلم ان الماهیة قد تؤخذ بشرط ان یکون مع بعض العوارض کالانسان بقید الوحدة

وکالمقید بهذا التشخص فمع انه یصدق علی المتعدد ومثل هذه الماهیة تسمی بشرط شیٔ ولا ریب فی وجوده فی الاعیان وقد توخذ الماهیة بشرط تجردها عن جمیع العوارض وتسمی الماهیة المجردة وبشرط لا شیٔ ولا وجود لها فی الاعیان وقد توخذ الماهیة من حیث هی هی لا بشرط ان تکون مجردة عن العوارض او مقارنة لها بل یجوز ان یقارن معها العوارض وان لا تقارن وهی الکلی الطبعی وتسمی الماهیة لا بشرط شیٔ کالانسان من حیث ان تعرضه الکلیة فی العقل وقد اختلف فی وجودها فذهب جمهور الحکماء الی وجودها فی الخارج فی ضمن افرادها وبعض المتاخرین الی ان لا وجود لها فی الخارج بل الوجود فیه هو الافراد والمصنف اختار الثانی وفاقا للعلامة التفتازانی وغیره من المحققین حیث قال والحق وجودها ای وجود الماهیة وجود افرادها وذلک لانه لو وجدت فی الخارج فی ضمن الافراد کما علیه جمهور الحکماء یلزم کون الشیٔ الواحد متصفا بالصفات المتضادة وکونه موجودا فی الامکنة المتعددة فلابد ان یکون معنی وجودها فی الخارج هو وجود افرادها ولا یخفی علیک ان اتصاف الشیٔ الواحد بالصفات المتضادة وکذا وجوده فی الامکنة المتعددة انما یمتنع لو کان ذلک الشیٔ واحدا بالشخص واما اذا کان واحدا بالنوع فلا استحالة اذ الطبیعة الانسانیة مثلا موجودة فی الخارج معروضة للتشخصات الکثیرة فکذا افرادها موجودة فی الخارج وهی مشترکة موجودة فی جمیعها دون التشخص باعتبار ان کل فرد متصف بصفة خاصة وحاصلة فی مکان معین ولا استحالة فی ذلک انما نقله الشارح للتجرید عن بعض المحققین وتحقیق المقام یقتضی البسط فی الکلام وکیفما کان وجود الماهیة بوجود الافراد فتطلب بالامر بها نعم لو لم یکن لها وجود فی الخارج بوجه لا یمکن طلبها لزوم التکلیف بالمحال ومطلقها ای مطلق الماهیة لا ینافی مقیدها ای مقید الماهیة بل یشمله ای یشمل المقید الماهیة المطلقة حاصله دفع دخل مقدر تقریره انه لو کان المطلوب من الامر مطلق الماهیة فکیف یحصل الامتثال بالفعل جزئی من جزئیاتها لانه مناف لمطلق الماهیة وحاصل الجواب ان الجزئی الذی اتی به المکلف هو مطلق الماهیة مع القید ولا منافاة بین المطلق والمقید لان المطلق داخل فی المقید وهو من افراد المطلق وعلی هذا یلزم ان المامور بالذات هو مطلق الماهیة لا الجزئیات بل هی مامور بها بالعرض واسباب لاتیان المامور به وفیه انه یلزم ان لا یکون الصلوة الجزئیة مامورا بها بالذات فتامل والقول بان منشأ النزاع بین الفریقین عدم التفرقة بینهما ای بین الماهیة بشرط لا شیٔ بلا شرط شیٔ بعید کل البعد لا یلیق بنسبة احاد الطلبة فضلا عن الفضلاء وقیل فیه تعریض علی التفتازانی حیث زعم ذلک فتامل فصل النهی هو طلب ترک الفعل بقول من العالی علی سبیل الاستعلاء ودخل فیه لفظ التحریم ایضا علی ما هو المتبادر

من ہذہ المادة فی العرف واما مثل الکف عن الزنا فہو داخل فی الامر من حیث ملاحظة الکف بالذات وانہ فعل من الافعال ونہی من حیث انہ آلة لملاحظة فعل آخر وہو الزنا وحال من احوالہ کذا قیل ثم ان اعتبار القول فی تعریف النہی ایضا باعتبار الاغلب کما مر منا فی الامر والالم یبق نہی الاخرس بالاشارة خارجا داخلا فی النہی وہو خلاف العرف وقد مر مفصلا فی الامر فتذکر ثم انہم اختلفوا فی ان النہی ہل ہو للتحریم او الکراہة او مشترک بینہما لفظا او معنی وقیل بالوقف علی حذو ما قیل فی الامر والحق انہ للتحریم حقیقة ومجاز فی غیرہ للتبادر وہو دلیل الحقیقة ولذم العبد علی الفعل بعد قول السید لہ لا تفعل والذم دلیل الحرمة ولفحوی قولہ تعالی وما نہاکم عنہ فانتہوا فقد امر اللہ سبحانہ بالانتہاء عما نہی عنہ الرسول والامر للوجوب کما مر فیکون الانتہاء واجبا وہو المعنی بالتحریم ولما کان یتوہم ان الآیة تدل علی وجوب الانتہاء عن مناہی الرسول خاصة والمطلوب اعم قال بفحوی قولہ تعالی لان تحریم ما نہی عنہ الرسول یدل بالفحوی علی تحریم ما نہی اللہ عنہ مع ان مثل ذلک الاحتمال والتفرقة بین نہی اللہ والرسول لا یخلو عن بعد ثم ان الآیة تدل علی ان لفظ النہی ایضا للتحریم کما ان صیغة لا تفعل لہ بناء علی صدق النہی علی صیغة لا تفعل کما مر فی الامر وہہنا بحث یطلب من القوانین وہل المطلوب بہ ای بالنہی کف النفس ومنعہا عن المنہی عنہ او المطلوب بہ عدم الفعل المنہی عنہ قولان والاکثرون علی الاول والبعض علی الثانی وحکی انہ قول جماعة کثیرة حتی للعلامة فی الکتابین التہذیب والنہایة ففیہ الاول اختیار الاول وفی الثانی الثانی وہو الاقرب لحصول الامتثال عرفا بمجرد ترک العبد عما نہاہ مولاہ عنہ من غیر ملاحظة انہ کف نفسہ عنہ ام لا بل ذلک لا یخطر ببال احد فکیف یکون مطلوبا بالنہی وسیجیئ التفصیل فانتظر منتظرا فللاول ای حجة القائل بالقول الاول تاثیر القدرة فی القول الثانی وہو عدم الفعل حاصل ان النہی تکلیف والتکلیف انما یتعلق بما ہو مقدور للمکلف لاستحالة التکلیف بالمحال وعدم الفعل ازلی لا یجوز ان یکون اثرا للقدرة الحادثة للمکلف اذ ہو حاصل قبلہا وتحصیلہا ثانیا تحصیل الحاصل وہو ممتنع فتعین ان المطلوب بالنہی ہو الکف لا عدم الفعل وللثانی ای دلیل القول الثانی اغلبیة الغفلة عن الاول ای الکف حین النہی والحاصل ان تارک المنہی عنہ لا یخطر ببالہ کف النفس عنہ کما ان السارق مثلا یترک السرقة ولا یخطر ببالہ مدة عمرہ کف النفس عنہا وبالجملة الغفلة عن الکف حاصل غالبا فلا یکون مطلوبا بالنہی وہذا ای القول الاخیر اظہر لما عرفت من عدم خطور الکف بالبال ولان الکف لو کان مطلوبا

فلا يصدق الامتثال على مجرد الترك ولا يحسن المدح عليه مع ان العرف على خلاف ذلك قيل عليه لو كان المطلوب بالنهي
عدم الفعل لزم ان لا يكون المكلف مثابا عليه لان ما لم يقترن عدم الفعل بكف النفس لا يثاب عليه اذ من المعلوم ان من لم يشرب الخمر
عمره وهو لا يعلم بحرمته فهو غير مثاب على تركه حتى يعلم الحرمة ويكف نفسه عنه امتثالا للنهي واجاب عنه صاحب القوانين اولا بانه معارض
بالكف بقصد الرياء وفيه ان الرياء مطلقا محرم فلا يكون الكف المقيد به مطلوبا وثانيا بان هذا الكلام على ظاهر حال المسلم فاذا
ترك يحكم عليه بالثواب وفيه ان المفروض من لم يعلم انه لا يعلم الحرمة ولا يشرب فاين الحكم عليه بالثواب وقال ثالثا انا لا ندعي
بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف
او فعل [illegible] بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه
وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا لا يخفى عليك مبنى هذا الجواب ان ترك الفعل يحصل الامتثال والثواب
عليه باي نحو كان وهو جيد لانا مامورون بالعمل بالظاهر وبما يفهم العرف ولا شك في ان من ترك الفعل بمجرد النهي عنه
فالظاهر منه انه امتثل والعرف ايضا يحكم بامتثاله فليس لنا التعدي الى غيره والقول بان المراد به الكف مع عدم خطوره
بالبال حين الترك فمتى حصل الامتثال يحصل الثواب ان شاء الله تعالى فتامل وتاثير القدرة في الاستمرار كما مر في الحكم
وهذا جواب عن دليل القائل بالكف حاصله ان اثر القدرة ليس عدم الفعل حتى يقال ان العدم لا يكون اثر القدرة
الحادثة بل اثرها هو الاستمرار على عدم الفعل بمعنى ان القدرة تبقي ذلك العدم مستمرا او لا ترفعه بايجاد الفعل **فصل**
النهي للدوام عند الاكثر كما نسب اليهم العلامة في النهاية والمراد بالدوام عدم اتيان المامور به ابدا
ولذا لم يتعرض المصنف بالبحث عنه وذهب السيد المرتضى واتباعه كالفخر في المحصول والبيضاوي في المنهاج
الى ان النهي كالامر اي كما ان الامر لا يدل على التكرار والفور ولا على مقابلهما كذلك النهي ايضا لا يدل عليهما
للعلامة الحلي قولان في التهذيب والنهاية في الاول انه للقدر المشترك بينه وبين المرة كالامر وفي النهاية
انه للدوام واختاره المصنف ووافقه شيخنا صاحب المعالم خلافا لصاحب القوانين واستدل المصنف على ما
اختاره بقوله لنا على ان النهي للدوام استدلال السلف به اي بالنهي على دوامه من غير نكير فيكون اجماعا
منهم وهو حجة في مدلولات الالفاظ وايضا يتبادر الدوام عرفا كما اذا نهى السيد عبده عن فعل فتركه مدة ثم فعل بعدها
يعد في العرف عاصيا مخالفا لسيده ولو اعتذر بان السيد قد نهاني عن الفعل مدة كذا وانقضى لم يقبل منه
العقلاء وهذا قرينة وما قيل بمنع تبادر الدوام فهو ممنوع كما لا يخفى واستدل صاحب القوانين على ان النهي لا
للتكرار كما هو مختاره بان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهو متنهم

في الماهية لا بشرط شيء ولا تزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان انتهى وفيه محصل الدليل ان المصادر حقيقة في الماهية لا بشرط شيء فالنهي يدل على طلب ترك تلك الماهية مطلقا والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل وفرده الكامل هو الترك مطلقا على الدوام فعلى هذا قيل انه للدوام فليس ببعيد فتامل واستدل على كون النهي للدوام بالمنع من ادخال الماهية في الوجود حاصله ان النهي يقتضي المنع من ادخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود فيجب تركه دائما اذ لو اتى به مرة فقد دخل ماهية الفعل في الوجود فيخالف مقتضى النهي ورد المصنف هذا الاستدلال بقوله ان عني المستدل بمنع ادخال ماهيته في الوجود المنع دائما بحيث لا يوجد الفعل المنهي عنه ابدا فمصادرة على المطلوب لان الدعوى ايضا هي ان النهي يقتضي منع ادخال الماهية في الوجود منعا دائما والدليل عين الدعوى والا اي ان لم يعن المستدل بالمنع المذكور المنع دائما بل المراد المنع في بعض الاحيان دون بعض لم ينفعه اي لم ينفع ذلك المراد المستدل لانه بصدد اثبات المنع الدائمي قالوا اي الذاهبون الى ان النهي مشترك بين الدوام وعدمه بان النهي ورد لهما اي للدوام والتوقيت اما الاول فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والفواحش فهو للدوام قطعا واما التوقيت فنحو نهي الطبيب للمريض عن اكل اللحم مثلا فهذا النهي يدل على عدم اكل اللحم حين المرض لا مطلقا فيشترك النهي بين الدوام والتوقيت و ايضا يقيد النهي بالدوام تارة نحو لا تزن دائما وبنقيضه اي بنقيض الدوام تارة نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بلا تكرار اي لا يلزم تقييد الدوام في النهي تكرار اذ لو كان للدوام لزم في التقييد به تكرار ولا نقض ايضا في تقييد النهي بنقيض الدوام فلو كان للدوام لكان تقييد النهي بنقيض الدوام مناقضا فثبت انه للقدر المشترك قلنا في الجواب عن استدلالهم قرينة التوقيت في نهي الطبيب عن اكل اللحم قائمة والنزاع في ان النهي مجردا عن القرائن يدل على الدوام والتصريح بما علم ضمنا شائع هذا جواب عن قولهم ان النهي قد يقيد بالدوام وقد يقيد بالتوقيت حاصله ان النهي يدل على الدوام ضمنا فالتقييد بعده بالدوام انما هو تصريح بما علم ضمنا ومثل ذلك لا يعد من التكرار بل شائع ذائع في الكلام ولم يتعرض عن الجواب بحكاية النقض لاشعار الجواب الاول الى جوابه ايضا لان التقييد بنقيض الدوام قرينة على ان النهي في المقام على سبيل المجاز لا على معناه المتبادر **فصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال منها دلالته على فساد المنهي عنه مطلقا سواء كان في العبادات او في المعاملات ومنها عدم الدلالة مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر الصحابة والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة ومنها دلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات مطلقا نقله

فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة ومنها دلالته عليه فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب ومنها
الدلالة على الفساد في العبادات شرعا لا لغة قد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم فاشار المصنف الى ما اختاره بقوله
النهي في العبادة لا في المعاملات والعبادة عبارة ههنا عما احتاج صحتها الى نية التقرب والمعاملة ما قابل ذلك سواء اكان
النهي لعينها اي لعين العبادة ونفسها مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك
مثاله النهي عن عبادة الشمس والقمر والنجوم ونحوه او جزئها اي جزء العبادة كالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة او شرطها
اي شرط العبادة كالنهي عن الطهارة بالماء المغصوب فان الطهارة شرط للصلوة فالنهي عن جميع ذلك يدل
على فسادها اي فساد العبادة في الحاشية هذه الدلالة شرعية لا لغوية وعليه السيد رح لكشفه اي النهي عن قبح المأتي
به والحاصل ان النهي كاشف عن قبح المأتي به المكلف لان الناهي حكيم وهو لا ينهى الا عن الفساد والمنكر ولو كان
ذلك حسنا لما نهى عنه واذا كان المأتي به قبيحا فهو غير المامور به البتة والا يلزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه
فتأمل واذا كان غير المامور به فلا امتثال بفعله ولامتناعه اي النهي مع تساوي الحكمتين اي حكمة الامر والنهي
هذا دليل ثان على المطلوب وحاصله ان في الامر بالعبادة لابد ان يكون فيه حكمة ومصلحة لبطلان العبث في شأن الحكيم تعالى
وكذا في النهي عنها ايضا حكمة ومصلحة فلو لم يدل النهي عن الفساد لكان حكمة الامر والنهي متساوية فاذا تساوت الحكمتان
يمتنع النهي لاستلزامه العبث والترجيح بلا مرجح وهو في شأن الحكيم محال فلا بد من وجود المصلحة في النهي غير مصلحة الامر
وليس الا الفساد او مرجوحية حكمته اي حكمة النهي يعني اما ان يكون حكمة الامر راجحة وحكمة النهي مرجوحة فايضا يكون
النهي ممتنعا للزوم ترجيح المرجوح لانه يفوت به مصلحة الصحة الراجحة وامتناع الصحة اي صحة العبادة مع رجحانها اي رجحان
حكمة النهي اذ من الظاهر انه لو كان حكمة النهي راجحة فصحة العبادة تكون ممتنعة والشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله
العبادة بغيرها في الفساد فانه قال كما ان النهي يدل على الفساد في العبادة كذلك يدل عليه في غيرها
ايضا من المعاملات والايقاعات والدليل المذكور الدال على فساد المنهي عنه مع تمامية اي تمامية
جميع مقدماته جار فيه اي في غير العبادة ايضا والمباحث في التسوية بين العبادة وغيرها
قوي لكثرة الوجوه المضعفة للقول المعمم والمخصص كما قيل ويحتمل ان يراد بالمباحث المباحث في اصل المسئلة
دلالة النهي على الفساد مطلقا كما قيل ايضا وابو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني من تلامذته قال ان النهي يدل على
صحة المنهي عنه لا على فساده يعني انه لو كان المنهي عنه امرا شرعيا فالنهي عنه لا يكون موجبا لقبح ذلك الامر في نفسه
بل يوجب قبح امر لازم او مفارق له والا اي ان لم يدل النهي على صحة المنهي عنه لامتنع اي لكان المنهي عنه ممتنعا

فلا يتصور له وجود شرعي فلا يمتنع بالنهي عنه لان المنع انما يتعلق بالمقدور وما هو غير مقدور لا يصلح للموجودية فلا فائدة في النهي عنها فيكون عبثا توضيح الدليل ان النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة مثلا يقتضي ان ايقاع الصلوة فيها ممكن عن المكلف ويأتي بها فيها لكان صلوة فلو دل النهي على البطلان ولم يدل على الصحة لامتنع صدور الصلوة عن المكلف في تلك الدار ويأتي بها فيها لا تكون صلوة فلا فائدة في النهي عنه لانه بمنزلة منع الاعمى بقولك لا تبصر لا ريب في قبحه ولكان اي المنهي عنه كالصوم مثلا في قوله لا تصم في العيدين غير الامر الشرعي لان الامر الشرعي هو الصحيح لا الفاسد والحاصل انه لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه لم يكن نهي الشارع شرعيا لان النهي الشرعي هو ما يكون صحيحا في نظر الشرع وليس كذلك فلما لم يكن النهي شرعيا كان نهي الشارع عن صوم العيدين نهيا لغويا اي النهي عن مطلق الامساك كما هو معنى الصوم لغة لا النهي عن الصوم الشرعي اي الامساك المخصوص مع النية وذلك باطل اجماعا فثبت المطلوب والى هذا اشار بقوله كالامساك في العيدين اي يراد بالنهي عن الصوم في العيدين الامساك كما هو معنى اللغوي للصوم لا الصوم الشرعي اي لا يراد بالنهي عن الصوم في العيدين الصوم المعتبر في الشرع اذ هو ليس الصحيح في نظر الشارع وهو باطل كما عرفت اذ المراد بالنهي النهي المعتبر الشرعي قلنا في الجواب اما عن الاول فهو امتناعه اي النهي بهذا المنع لا بغيره حاصله انه انما يمتنع صدور المنهي عنه كالصوم مثلا بهذا المنع الصادر بقول الشارع لا تصم يوم العيد وذلك ليس بمحال انما المحال اذا كان الصوم ممتنعا بمنع سابق على هذا المنع ثم منع الشارع ايضا بمنع آخر كما يقال ان تحصيل الحاصل محال اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل الذي تحصله منه واما اذا كان حاصلا بهذا التحصيل الذي تحصله منه فهو ليس بمحال كما هو مقرر في محله واما الجواب عن الثاني فهو قوله والشرعي فيه الصورة المعينة حاصله انا لا نسلم ان الشرعي ما هو المعتبر في نظر الشارع بل الشرعي هو الصورة التي عينها الشارع سواء كان فاسدا او صحيحا مثلا الصلوة هي الاركان المخصوصة المعينة من الشارع ففي اي مكان صدرت تلك الاركان يسميها الشارع صلوة سواء كانت صحيحة او فاسدة فيكون النهي عنها نهيا شرعيا يدل على فساد المنهي عنه فتامل مع النقض بصلوة الحائض فان قوله عليه السلام للحائض دعي الصلوة ايام اقرائك يدل على ان الصلوة التي امرت بتركها هي الصلوة الشرعية لا اللغوية لانها امرت بتركها وهو ظاهر مع ان الصلوة المامور بتركها غير معتبرة في نظر الشرع وفاسدة لو فعلت في حالة الحيض بالاتفاق فلو كان النهي يدل على الصحة يلزم صحة تلك الصلوة وهو خلاف الاتفاق وعلم بهذا ايضا ان الشرعي ليس هو المعتبر في نظر الشارع بل هو ذو الصورة المعينة في الشرع فاسدة او صحيحة والا لم ينه الشارع عن صلوة الحائض لانها غير معتبرة في نظره وبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات من الاجنة فان النهي عن بيعها متحقق مع انه لم يصح البيع فلو دل النهي على الصحة يلزم الصحة واتفق على عدم صحته او تخلف الدليل عن المدلول وهذا ايضا باطل

على ان الشرعي هو ذو الصورة المعينة صحيحا كان او فاسدا الا انه فاسد في نظر الشرع والاثم منهي عن بيعها المطلب الثاني
من المنهج الثالث في مبحث العام والخاص وهما ايضا من مشتركات الكتاب والسنة وبدء بالعام لكونه اصلا والخاص فرعه قيل القائل
ابو الحسين البصري العام هو اللفظ فيه اشارة الى ان العموم من صفات الالفاظ كما هو احد الاقوال وقد توصف به المعاني ايضا مجازا
كما يقال عم الجدب والخصب المستغرق لما يصلح له ضمير الفاعل راجع الى اللفظ او الى الموصول فتخصيص اللفظ كما وقع عن الشارح الصالح بلا
مخصص كما ستعرف والمراد بالاستغراق معناه اللغوي هو شمول لجميع ما يصلح له اللفظ بحيث لا يخرج عنه شيء فبقوله المستغرق خرج نحو
العدد والمفرد مما ليس فيه استغراق وبقوله لما يصلح له خرج النكرة الواقعة في الاثبات سواء كانت مفردة او تثنية او جمعا كرجل ورجلين ورجال
فان الرجل والرجلان وان كان صالحا لكل واحد واحد من الرجال الا انه ليس بمستغرق لما يصلح له بل ذلك كله على سبيل البدلية ونقض
هذا التعريف عكسا اي جمعا بالمسلمين والرجال ونحوهما من الجموع المعرفة باللام الشاملة لكل واحد واحد ان اريد بالموصول
وهو لفظة ما في قوله لما يصلح الجزئيات اي جزئيات مفهوم اللفظ العام فيكون حاصل التعريف ان العام هو اللفظ المستغرق
الشامل لجميع الجزئيات التي يصلح ذلك اللفظ لتلك الجزئيات فعلى هذا يخرج عن الحد الجمع المحلى باللام كالمسلمين والرجال فان عموم
هذا الجمع باعتبار شموله لكل واحد واحد كما هو الحق لا باعتبار شموله لكل جمع جمع والظاهر ان كل واحد واحد ليست من جزئيات
مفهوم الجمع بل هي من اجزائه فيكون عموم الجمع المحلى باللام باعتبار شموله لاجزائه لا باعتبار شموله لجزئياته فيخرج عن الحد ونقض
الحد ايضا بالعكس بالرجل في لا رجل ونحوهما من المفرد المستغرق ان اريد بالموصول الاجزاء اي اجزاء مفهوم اللفظ
العام لا جزئياته فيكون معنى الحد العام هو اللفظ الشامل لجميع الاجزاء التي يصلح اللفظ لتلك الاجزاء فعلى هذا يخرج
عن التعريف النكرة المعرفة باللام والواقعة في سياق النفي فان عمومهما باعتبار شمولهما لكل واحد واحد من افراد الرجل لاجل
لا باعتبار شمولهما لاجزاء الرجل من الرجل واليد وغيرهما فلا يمكن ارادة الجزئيات من لفظ الموصول ولا الاجزاء بخصوصها فتعين
ان يراد بالموصول الاعم الشامل للاجزاء والجزئيات كليهما فيكون حاصل التعريف على ما في الحواشي هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
ان يكون داخلا تحته ومندرجا فيه من الجزئيات والاجزاء هذا ان رجعت ضمير يصلح الى الموصول وان رجعته الى اللفظ فالتعريف هكذا اي
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح ان يكون اللفظ متضمنا له ومشتملا عليه من الجزئيات والاجزاء وبعبارة اخرى هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح ان يكون مفادا له على الاول ولجميع ما يصلح ان يكون مفيدا له على الثاني وانتقض الحد ايضا طردا اي منعا بزيدين
على صيغة التثنية وزيدين على صيغة الجمع فان كل واحد من الصيغتين مستغرق لجميع اجزاء مفهومه مع انه ليس بعام وبكل تركيب
زيد عمرا فان الفعل المتعدي الى المفعول واحدا او مفعولين فصاعدا لو ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول يصدق عليه
انه المستغرق لجميع ما يصلح له من الاجزاء وليس بعام وبعشرة لان كل نكرة من اسماء العدد يصدق عليها انه مستغرق لجميع ما يصلح له

من الاجزاء وليس بعام وقد يقيد ويسلم التعريف عن الفساد المسطور بتمحلات اى بوجوه بعيدة عن اللفظ منها على ما فى الحواشى ومنها ما
ذكره التفتازانى فى كتبه ان المراد بالموصول الجزئيات ولا يرد بالمجموع المعرفة باللام لان العموم فيها باعتبار شمولها الجمع جمع لا باعتبار
شمولها لكل واحد واحد كما قلتم حتى يرد النقض وشمول الجمع لكل واحد واحد انما هو بواسطة الجمع فنحو اكرم العلماء يفيد اولا امر الاكرام
لكل جماعة من العلماء وشمول الامر لكل عالم انما هو باعتبار ان كل واحد مع الاثنين جمع وفيه اولا انه خلاف ما عليه المحققون من
ان عموم الجمع باعتبار شموله لكل فرد فرد ولهذا قالوا انه كالمفرد فى افادة العموم وثانيا ان اهل اللسان يريدون من قول القائل
لا احب الظالمين عدم محبته احدا من اهل الظلم ابتداء من دون ملاحظة الجمع بالمرة وثالثا ان اعتبار العموم فى كل جمع يؤدى الى التكرار
كما نص عليه المحقق الشريف فى حواشى المطول ومنها ما نقل عن المحشى الشيرازى قال اشتهر ان اللام يبطل معنى الجمعية فح لم يرد النقض
بمثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما انهما مستغرقان لجميع جزئيات مفهومهما بعد دخول اللام وفيه ان الاضافة لا تبطل معنى
الجمعية فالنقض بالجمع المضاف كعلماء البلد باق كذا قيل ومنها المراد بجزئيات المفهوم جزئيات نفس ذلك اللفظ حقيقة كالرجال
والمسلمين او حكما كالنساء لكونه بمنزلة الجمع للفظ امرأة وفيه ان النقض باسم الجمع كالقوم باق لان عمومه ليس الا باعتبار الاجزاء
لا باعتبار جزئيات مفهوم اللفظ وايضا ليس له مفرد حتى يقال المراد جزئيات نفس ذلك اللفظ حقيقة او حكما وزاد الفخر فى
المحصول والبيضاوى فى المنهاج قيد بوضع واحد فى التعريف لئلا يختل الحد طردا بالمشترك فان اللفظ المشترك بين معنيين كالقرء
فصاعدا كالعين قد يكون مستغرقا لجميع معانيه عند من يجوز استعمال المشترك فى جميع معانيه لكن هذا الاستغراق ليس بوضع واحد
فبقيد وضع واحد خرج المشترك عن تعريف العام وكذا لفظ الاسد عند من يجوز استعمال اللفظ فى الحقيقة والمجاز اذا استعمل
فى الحيوان المفترس والرجل الشجاع يصدق عليه انه مستغرق لجميع ما يصلح له لكنه خرج بقيد وضع واحد اذ ليس ذلك بالوضع
الواحد وقد يقال كما ان التقييد بوضع واحد لا يختل التعريف طردا كذلك بذلك القيد لا يختل التعريف عكسا ايضا فان المشترك
اذا استعمل فى جميع افراد معنى واحد من معانيه كاستعمال العين فى جميع افراد العين النابعة يكون عاما مع انه لا يصدق عليه
انه مستغرق لجميع ما يصلح له لان للفظ العين معان اخرى سوى النابعة وهو الشمس والذهب والركبة وغيرها يصلح لفظ العين
لها فيخرج على هذا التقدير عن العام مع كونه عاما فقيد وضع واحد ادخل العين فى التعريف لانه مستغرق لجميع ما يصلح له
له بوضع واحد اذا استعمل فى افراد النابعة مثلا وصلاحيته استعماله لمعان اخرى بوضع آخر لا بهذا الوضع وعرفه الغزالى
بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فبقوله الواحد خرج الجمل وسائر المركبات التى تدل على المعانى
المفردة كتأبط شرا وعبد الله وغيرهما وبقوله من جهة واحدة خرج المشترك كلفظ العين فانه وان كان يدل على المعانى المتعددة
لكن تلك الدلالة ليست من جهة واحدة بل من جهة اوضاع متعددة وبقوله شيئين خرج نحو زيد ورجل مما يدل على شئ واحد

وانما قال فصاعدا ليدخل العام المستغرق لجميع ما يصلح له لان قوله شيئين يتبادر منه ان لا يكون فوق اثنين ونقض تعريف الخصم
عكسا بالموصول نحو الذي يأتيني فله درهم فالموصول مع صلته عام اذ بغير الصلة لا يتم الكلام مع انه لا يصدق عليه انه لفظ
الوحد وايضا انقض الحد عكسا بلفظ المستحيل وكذا بلفظ المعدوم فاذا اريد بهما جميع المستحيلات والمعدومات يكونان
عامين مع انهما لا يدلان على شيئين فصاعدا لان المستحيل والمعدوم لا يسمى شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود فلا يدخل في العام مع
كونه فيه ونقض الحد ايضا طردا اي منعا بالمثنى فانه يدل على شيئين مع انه ليس بعام وبالجمع المجرد عن اللام والاضافة
فانه يدل على شيئين فصاعدا مع عدم كونه عاما اذ العام هو الجمع المحلى باللام او الاضافة وقد يصلح هذا التعريف عن الفساد المذكور
بتكلفات كما يقال لدفع النقض بالموصول بانه وحده عام الا انه مبهم والصلة لدفع ابهامه فقط واجاب العضدي عن هذا النقض
بان المراد باللفظ الواحد ان لا يتغير ولا يتعدد اللفظ بتعدد المعاني كالرجل فاي فرد يراد منه سواء اريد به زيد او عمرو او بكر
او غيرهم فلفظ الرجل لا يتغير بل يبقى على حاله ومن هذا القبيل لفظ الموصول مع الصلة ايضا فان قولنا الذي يأتيني فله درهم لا يتغير
سواء اريد به زيد او بكر او غيرهما مما يصدق عليه الاتيان بخلاف الجمل فانها تتعدد وتتغير بتعدد المعاني وتغيرها نحو ضرب زيد عمرا
وزيد قائم ويقال في الجواب عن لفظ المستحيل والمعدوم بانه شئ لغة ان لم يكن شيئا عند المتكلمين اذ هو عندهم ما يساوق الوجود
واما الجواب عن النقض بالمثنى فهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وفي كل من هذه الاجوبة بحث تركناه لعدم طائل تحته
في المقام مع انه يفضي الى اطالة الكلام ونحن بصدد الاختصار وقال الحاجبي في تعريف العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
هذه المسميات فيه اي في هذا الامر مطلقا اي اشتراكها فيه مطلقا غير مقيد بخصوصية ضربة اي دفعة واحدة وهو قيد للدلالة وقوله
مسميات يشمل الموجود والمعدوم ايضا خرج بها ما دل على مسمى واحد او اثنين والمراد بالمسميات الاحاد التي يصدق ذلك الامر المشترك
عليها صدق الكلي على الجزئي وقال اي الحاجبي يخرج باشتركت الواقع في الحد عشرة فانها وان تدل على مسميات هي
احادها لكن لا تدل باعتبار امر اشتركت المسميات اي الاحاد في ذلك الامر وهو مفهوم العشرة لان آحاد العشرة اجزاؤها لا جزئياتها
فلا يصدق على كل واحد من الاحاد انه عشرة اذ الكل لا يصدق على اجزائه وخرج بمطلقا الجمع المعهود كالرجال في مثل قولنا جاءني
زيد وعمرو وبكر فاكرمت الرجال فان لفظ الرجال في هذا المثال يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه لكن دلالته عليها لا
مطلقا بل مع قيد تخصيصه بالمعهودين وخرج بضربة رجل فانه يدل على كل واحد واحد على سبيل البدلية لا دفعة وتطرق
اليه اي الى التعريف الحاجبي البحث من جهات كانتقاض طرده اي التعريف بمسميات اي بلفظ مسميات يصدق التعريف عليه مع
انه ليس بعام وايضا يخرج الجمع المضاف كعلماء البلد لانه عام ولا يصدق عليه الحد اذ هو ليس مطلقا بل مع قيد التخصيص بهو
المضاف اليه وكذا يخرج الجمع المعهود كالرجال اذ لم يرد به افراد الرجال المعهودين على الاطلاق بل مع خصوصية العهد وايضا

لا يخرج العشرة فان اجزاء العشرة مشتركة في امر واحد وهو الجزئية للعشرة وكل واحد من احاد العشرة لا يصدق عليه انه
من جزء العشرة مع انها ليس بعام وقد يذب عنه اي عن الطرد بتعسفات في الحاشية كما يقال المراد جميع مسميات ذلك
اللفظ الدال كمن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين وتقديرا كالنساء فانه بمنزلة جمع للفظ
يراد في المراة فخرجت المجموع المنكرة وتعسفه ظاهر مع لزوم استدراك قوله باعتبار امر اشتركت فيه وكما يقال الامر المشترك
لعلماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به مطلق افراد
الرجال المعهودين بل مع خصوصيته وقد عرفت حكاية العشرة وقال العلامة الحلي في النهاية الاقرب ان العام هو اللفظ
الواحد المتناول بالفعل لما هو اي اللفظ صالح له بالقوة مع تعدد موارده اي موارد ذلك اللفظ وافراده وفي الحاشية
هذا القيد لاخراج ما له فرد واحد لا غير كالشمس والقمر والعالم اذا اريد به ما سوى الله تعالى اذ يصدق عليه انه متناول بالفعل لما
صالح له بالقوة لكن لم يتعدد افراده وموارده ويرد على تعريف العلامة سبق الصلوح العموم بالنصب على مفعولية سبق و
الحاصل ان الصلوح والعموم لا يمكن اجتماعهما فان الصلاحية سابق على العموم نحو رجال فانه صالح لتناوله كل رجل رجل
بالقوة وبعد دخول لام الاستغراق عليه صار متناولا لكل رجل رجل بالفعل فزال الصلاحية بالقوة فصار ما كان صالحا بالقوة
غير العام والعام غير صالح بالقوة وهو خلاف مفهوم التعريف فان مفهومه ان العام ما هو صالح بالقوة وايضا يصير قوله
بالقوة مستدركا لان الصلوح يغني عنها كما لا يخفى مع انتقاضه عكسه اي الحد بالاطفال فان لفظ الاطفال قبل دخول اللام يصلح بالقوة لشموله
وبعد دخوله لا يتناولهم بالفعل لانه شامل لكل طفل طفل بالفعل فلا يصدق عليه الحد مع انه عام وكذا يكون جامعا بعلماء البلد
فان لفظ علماء قبل الاضافة كان صالحا لشموله لكل عالم وبعد الاضافة لا يتناول الا علماء البلد فهو عام لكونه الجمع المضاف
ولا يصدق عليه الحد والموصولات بدون الصلات كالذي واي تصلح لكل شيء وبعد ذكر صلاتها تختص بما هو مذكور بعده من
الصلة وباسماء الشرط من غير ذكر فعل الشرط كمهما ما كل فانها ايضا تتناول لكل فعل من افعال الشرط وبعد ذكر فعل الشرط
تختص به والى ما بينا اشار بقوله لتناولها اي المذكورات قوة اي بالقوة ما لا يتناوله فعلا اي بالفعل كما عرفت
مفصلا ويمكن توجيهه اي توجيه حد العلامة بتكلف في الحاشية بان يقال المراد بما هو صالح له ما كان صالحا او اندرج بالقوة
للايضاح او المراد ما كان صالحا لاطلاق اللفظ عليه حقيقة اذ اطلاق الطفل على الشيخ مجاز كذا قيل ولا يخفى انه يقتضي ان لا يكون الاول
اذا اريد به كل الشجعان عاما ثم انت خبير بقيام النقض بالثلاثة الاخيرة فالتوجيه ان تم فانما يتم في الاوليين لا غير فالمراد
امكان توجيهه في الجملة والاسعد ان يقال في تعريف العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه اي اجزاء اللفظ
كالرجال وقد عرفت معنى الاستغراق او جزئياته كالرجل والرجل في الحاشية ولا يرد المثنى ولا الجمع المنكر ولا المعهود دون

ولا عشرة ولا الجملة لان وضع كل منها ليس للدلالة على الاستغراق بل للدلالة على معانيها لا غير ولا يرد نحو ما اكل الا جزئيات
انما يظهر من مدلولها فاذا اطلقت استغرق **فصل صيغ العموم** التي تستعمل في العموم سيأتي بيانها حقائق فيه اي في العموم لا في الخصوص
اختلف الاصوليون في انه هل وضع للعموم في لغة العرب صيغة ام لا فجمهور المحققين والشيخ والمحقق والعلامة على ان للعموم في لغة
العرب صيغة تستعمل فيه حقيقة وفي الخصوص مجازا وعليه جماعة من المعتزلة والشافعي وقال علم الهدى والمرجئة ليس
للعموم لفظ موضوع فاذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله تنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة
في الخصوص والمستعمل في العموم مجاز وقيل بالوقف والاول هو ما اختاره المصنف وفاقا لشيخنا صاحب المعالم وتبعه صاحب القوانين و
الضوابط وهو الاشهر للتبادر وهو دليل الحقيقة لان اهل العرف لا يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء
زيد فاكرمه الا العموم واصالة عدم النقل يثبت الوضع في اللغة وغير ذلك من الادلة وستعرف الفاظه وبين صيغ العموم بقوله كاسماء
الشرط نحو من دخل داري فهو حر والاستفهام نحو من ابوك قيل حكم العموم على اسماء الشرط واضح واما اسماء الاستفهام ففي عمومها
بحث والموصول الذي ليس للعهد كالذي والتي ومن وما واسم الجنس معرفا بلامه اي لام العموم واحترز عن المعرف بلام العهد
ويجوز عود الضمير الى الجنس والاول اولى ومثال المعرف باللام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء والقاتل لا يرث وقوله تعالى احل
الله البيع وحرم الربوا ثم انهم اختلفوا في افادة المعرف باللام العموم فقيل نعم وعزاه المحقق الى الشيخ وقيل لا واختاره المحقق
والعلامة واحتج المثبتون بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض عن الاخفش من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع وبينهما بون بعيد وفيه ان
مبنى الجواب على ان عموم الجمع ليس افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق اذ المحقق هو ان عموم الجمع ايضا باعتبار كل فرد فرد
كعموم المفرد وقد يجاب بان وصف العام بالجمع قرينة على ارادة الاستغراق منه ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال فيكون ذلك اعم
مجازا وثانيهما صحة الاستثناء من المفرد المعرف تدل على عمومه كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب عنه
بان صحة الاستثناء انما تدل على العموم لو كان مطردا وليس كذلك فيكون هذا الاستثناء مجازا واحتج النافون بانه يجوز
اكلت الخبز وشربت الماء مع انا لم ناكل جميع الاخباز ولم نشرب جميع المياه وبانه لا يجوز تاكيد المعرف باللام بما يؤكد
به العام ولا وصفه بالجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا جاء الرجل العلماء فلو كان المعرف باللام للعموم لجاز ذلك واجيب بقيام
القرينة الدالة على العهد في الاولين والدال على العموم او لم يكن قرينة على العهد او على ان المراد الطبيعة مع قطع
النظر عن انطباقها على الافراد او على ان المراد الطبيعة من حيث انطباقها على فرد معين اي معين كان كما في ا

قوله ادخل السوق واشتر اللحم والمثالان من هذا القبيل اما عدم جواز جاء الرجل كلهم او جاء الرجال العلماء فلعدم تناسب اللفظي الا انه
معنوي كما عرفت اذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع انما هو في دلالة المفرد المعرف على العموم مطلقا اي في جميع الاستعمالات بحيث لو استعمل في غير العموم
لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شأنها وليس النزاع في انه لا يفيد العموم مطلقا ومن ههنا قال شيخنا صاحب المعالم قدس سره
ومن حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية الحقيقية اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم في الفن ح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة
البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار كر في بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله
في الكتاب والسنة فتعين في هذه الصورة ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره فانه
قال في آخر هذا البحث وقيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان ثمة قرينة حالية تدل على الاستغراق انتهى ذلك انتهى كلامه اعلى الله
وشيد بنيانه تمامه ولولا ذلك لم يثبت اكثر الاحكام الشرعية كما لا يخفى على المتدبر او مضافا اي كون اسم الجنس مضافا فانه يفيد العموم
حيث لم يكن الاضافة للعهد نحو عالم البلد وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وانما قيد اسم الجنس بالتعريف والاضافة لان المجرد عنهما لا يفيد
العموم الا بالقرينة نحو علمت نفس وتمرة خير من جرادة او جمعا كذلك اي معرفا بلام التعريف او مضافا اذا لم يكن للعهد نحو العلماء وعلماء
البلد والمراد بالجمع اعم من ان يكون جمع التكسير او السلامة او المذكر او المؤنث او الكثرة او القلة هذا هو مذهب اصحابنا رضوان الله
عليهم ولم نعرف فيه مخالفا من الامامية وعليه محققوا مخالفينا ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو هاشم الجبائي فقال انه يفيد الجنس
سواء احتمل العهد اولا وحكي هذا عن ابي علي الفارسي وعزاه المازري الى ابي حامد الاسفرايني وهذا القول شاذ ضعيف لا يعبأ به و
اما الجمع المنكر فالاكثر على انه لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتب الجمع وذهبت شرذمة منهم الجبائي والغزالي والبزدوي من علماء
الحنفية الى افادته العموم وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة واحتج الاكثرون بانه يقع جاءني رجال ثلثة او اربعة ونحو ذلك فهو مقسم
مشترك كما يقع العدد واما زوج او فرد فلم يكن للاستغراق بل مثله كمثل رجل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
بل يصلح لكل واحد واحد كذا رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد بل يصلح لكل جمع بدلا نعم اقل مراتب الجمع
واجب الدخول قطعا فهو المراد منه ويبقى ما سواها على حكم الشك فتامل واحتج الشيخ بان الجمع المنكر اذا دل على القلة والكثرة
وصدر من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا وثانيا بان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ

الموضوعة للمعانی فی المشترکة الا ان اقل مراتب الجمع الخصوص باعتبار القطع بارادته لیصیر متیقنا و یبقی ما عداه مشکوکا فیه الی ان یدل
دلیل علی ارادته ولا نجد فی ہذا منافاة للحکمة بوجه واحتج من وافقه من العامة کالجبائی واتباعه اولا بانه حقیقة فی کل مرتبة من
مراتب المجموع فاذا حملنا علی الجمیع فقد حملناه علی جمیع حقائقه فکان اولی واجیب عنه بمنع کون اللفظ حقیقة فی کل مرتبة بل
انما ہو للقدر المشترک بین الاقل والاکثر فلا دلالة علی خصوص احدہما ولو سلم کونه حقیقة فی کل منها لوجب التوقف علی ما ہو التحقیق
من ان المشترک لا یحمل علی شیء من معانیه الا بالقرینة وان استعماله فی جمیعها لا یکون الا مجازا فیحتاج الحمل علیه الی الدلیل وثانیا بانه لو
لم یکن للعموم لکان مختصا بالبعض وذلک تخصیص بلا مخصص واجیب بمنع الملازمة لانه للقدر المشترک ومن صیغ العموم
النکرة المنفیة نحو لا رجل فی الدار فان کانت مبنیة علی الفتح کانت نصا للعموم والا کانت ظاہرة فیه واختلف فی دلالتها
ہل ہی بالمطابقة او الالتزام ظاہر کثیر من الاصولیین ہو الاول والثانی نسب الی الحنفیة وقیل صیغ العموم حقائق فی الخصوص
لا فی العموم ومتی استعملت فیه کان مجازا لنا علی ان صیغ العموم حقائق فیه ومجازا فی غیره استدلال السلف بها ای بصیغ
العموم علیه ای علی العموم من غیر نکیر من الاصحاب فیکون اجماعا منهم واما استدلالهم بصیغ العموم علیه فمنه احتجاج سیدتنا
فاطمة علیها السلام علی ابی بکر حین منعها عن فدک بقوله تعالی واولوا الارحام بعضهم اولی ببعض وبقوله تعالی یوصیکم الله
فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین ولم ینکر علی احتجاجها احد من الصحابة بل خصص ابو بکر الآیة بخبر اختلقه ووضعه وادعی
روایته عن النبی صلی الله علیه وآله وہو نحن معاشر الانبیاء لا نورث ومنه احتجاج ابن عباس علی ابن الکواء واصحابه کما فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال
بعث امیر المؤمنین علیه السلام عبد الله بن عباس الی ابن الکواء واصحابه وعلیه قمیص رقیق وحلة فلما نظروا الیه قالوا یا ابن عباس انت خیرنا
فی انفسنا وانت تلبس ہذا اللباس فقال ہذا اول ما اخاصمکم فیه قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده والطیبات من
الرزق وقال الله تعالی خذوا زینتکم عند کل مسجد حیث استدل بعموم والطیبات وزینتکم وقرر الامام علیه السلام ایضا وہو یدل
بان النکرة المضافة تفید العموم ومنه احتجاج جناب الصادق علیه السلام علی سفیان الثوری کما روی عنه علیه السلام انه راه سفیان الثوری علیه
ثیاب کثیر القیمة حسان فقال والله لآتینه ولاوبخنه فدنا منه فقال یا ابن رسول الله صلی الله علیه وآله ما لبس رسول الله صلی الله علیه وآله مثل ہذا اللباس ولا احد
من آبائک فقال له کان رسول الله صلی الله علیه وآله فی زمان قتر مقتر وکان یاخذ لقتره واقتاره وان الدنیا بعد ذلک ارخت عزالیها فاحق اہلها
بها ابرارها ثم تلا قل من حرم زینة الله الآیة فنحن احق من اخذ منها ما اعطاه الله الحدیث ومنه احتجاج الاصحاب خلفا عن سلف بعموم قوله تعالی
السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما وقوله تعالی الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة وہکذا غیر ذلک من الاحتجاجات
یظهر من مطالعة اخبارنا المرویة عن ائمتنا علیهم السلام واخبار مخالفینا ایضا کاحتجاج عمر علی ابی بکر فی قتال مانعی الزکوة بقوله امرت ان اقاتل
الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها حقنوا منی دماءهم واموالهم ولم ینکر علیه ابو بکر واحتجاج ابی بکر فی سقیفة بنی ساعدة علی

الانصار لقوله الائمة من قريش وما قيل في بعض الوجوه المسطورة انه يجوز كون العموم مستندا الى القراين فيه ان اصل البراءة يقتضيان
التجويز لا ينافي المطلوب والاثبت طريق ثبوت مدلول اللفظ ظاهر القيام احتمال القرينة فلا يكون الخصوص ايضا مدلولا للفظ الخاص والاتفاق
لاجل الفقهاء بل كلهم في كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله على انها تفيد العموم لانه يفهم منها نفي جميع ما سوى الله تعالى وليس ذلك الا لوقوع
النكرة في حيز النفي واخراج لفظ الله من عمومه وكذا الاتفاق في الجعالة نحو من رد عبدي فله درهم فلفظة من عامة تشمل المسلم والكافر
والحر والعبد والرجل والمرأة فاي واحد منهم يرده يستحق الدرهم والحنث وهو الخلف في الحلف في لا اضرب احدا يعني لو حلف ان
لا يضرب احدا فضرب واحدا يحنث اي يخلف في حلفه وهو يدل على العموم والكذب فيما ضربت احدا يعني لو قال ما ضربت احدا
وقد كان ضرب واحدا يعدكاذبا وقصة ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة وفتح الباء والراء المهملة الرجل السيئ الخلق وقد يطلق على الرجل
الكثير شعر الوجه والحاجبين واللحيين وقد يقال ابن الزبعري بفتح الزاء واسكان الباء وفتح العين وآخره ياء مشددة كذا في الصحاح
وعن الفارابي الزبعري نبت له رائحة فائحة يسمى الرجل من ذلك وابن الزبعري اسمه عبد الله من اعيان قريش اسلم عام الفتح
واستدل المصنف بقصته على ان صيغ العموم حقائق فيه وقصته على ما ذكرها الكشاف في سورة الاحزاب عند قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي وقودها يقال حطب جهنم بلغة الحبشة وقرئ حضب جهنم بالضاد المعجمة وعن القراآت الحضب في لغة اهل
اليمن الحطب كل ما هيجت به النار واوقدتها كذا افاد الطريحي النجفي في مجمع البحرين فلما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعري
لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي فقال يا محمد ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون الآية اليس قد عبدت الملائكة والمسيح
وعزير فكل من هؤلاء مع آلهتنا فقال له رسول الله صلعم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان لفظة ما لما لا يعقل وانت تجعلها
لذوي العقول ثم انزل الله تعالى ان الذين سبقت منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اما وجه استدلال المصنف بهذه
القصة فهو ان ابن الزبعري كان من اهل اللسان وفهم من لفظة ما العموم فاستدل بعموم ما تعبدون ولولم
يفهم العموم بلفظة ما لما نقض بالملائكة والمسيح وعزير فهذا يدل على كون صيغ العموم حقائق فيه واما انكار النبي صلعم
فليس من جهة ان ما ليست للعموم بل انكاره بوجه آخر وهو ان كلمة ما لم توضع لذوي العقول هذا والحكي عن اكثر العلماء
ان القصة مما لا اصل له فتامل واستدل الذاهبون الى ان صيغ العموم حقائق في الخصوص ومجاز في غيره بوجهين
الاول ان الخصوص معلوم بالاتفاق لانها ان كانت موضوعة له فهو المطلوب وان كانت موضوعة للعموم والخصوص
داخل فيه على اي تقدير فالخصوص متيقن ثابت والزائد مشكوك فيه فيقتصر على المقطوع الثابت فاجاب عنه المصنف
بقوله وتيقن الخصوص غير ناهض حجة بوجهين الاول انه اثبات اللغة بالقياس وقد تقدم بطلانه والثاني بمنع كون
العموم مشكوكا فيه بل هو الظاهر لما عرفت من الادلة الوجه الثاني المثل المشهور عن ابن عباس وهو ما من عام الا وقد

خص هذا يدل على كون استعمالها في الخصوص اغلب منه في العموم والاغلبية تدل على الحقيقة واجاب عنه بقوله ومثل المشهور
لا يفيد فانه يدل على تخصيص كل عام وهو لا ينافي كون الصيغ للعموم مع ان التخصيص ايضا مشعر بالعموم اذ لولا العموم لما
احتاج الى التخصيص واحتج القائلون بالاشتراك بان الصيغ المذكورة تستعمل تارة في العموم واخرى في الخصوص والاصل في الاستعمال
الحقيقة فتكون مشتركة فيهما واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك لما مر فتكون الصيغ المذكورة حقيقة في العموم ومجازا
في الخصوص واعلم انه قد وجدت في المتون التي رأيتها ان حجة القائل بالاشتراك وقعت بين دليلي القائل بالخصوص وكان
ذلك يوجب الخلط في نظم عبارة المتن وتقديم ما من شانه التاخير وتاخير ما من شانه التقديم اذ كان المناسب ان يذكر حجة
الاشتراك بمعزل وحجة الخصوص بجانب وسبب ذلك الخلط ليس الا من تصرف الناسخين او اهمال فمثل ذلك بعيد عن مثل الماتن
فنظرا الى ذلك ذكرت حجة القائل بالاشتراك بعد دليل القائل بالخصوص لا قبلها تبعا لبعض الشارحين ايضا هذا
فصل قد اختلفوا في اطلاق صيغة الجمع اهو على الاثنين او الثلثة فقيل انه حقيقة للثلثة ومجاز في الاثنين وقيل اطلاقه
على الاثنين حقيقة اختاره الغزالي وسيبويه وقيل يمنع اطلاقه عليهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وما اختاره المصنف هو
الاول وعليه الاكثرون حيث قال اقل مراتب صيغ الجمع وما يطلق عليه الجمع حقيقة ثلثة لا اثنان فان اطلاق الجمع على
الاثنين بطريق المجاز في الحاشية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين بمعنى النزاع في وروده في كلامهم بل النزاع الذي
يعتد به هو ان تلك الصيغة هل هي حقيقة في الاثنين ام مجاز والاصح الثاني انتهى وليعلم ان النزاع انما هو في صيغة الجمع لا
لفظ ج م ع وايضا لا فرق بين الجمع المكسر والسالم وضمائرهما لتبادر الزائد عليهما اي على الاثنين يعني متى اطلق صيغة
الجمع يتبادر منه الزائد على الاثنين لا الاثنان والتبادر دليل الحقيقة واستدل القائلون بان الجمع حقيقة في الاثنين بوجوه
الاول بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس حاصل الاستدلال ان سهم ام الميت في الشرع الثلث اذا لم يكن معها احد
من الولد والاخوة ولو كان معها الولد او الاخوان فصاعدا فسهم الام يصير سدسا لا الثلث والى هذا اشار في التنزيل
فالاخوة في الآية الشريفة جمع قد اطلق على الاخوين اذ هما ايضا يحجبان الام عما زاد عن السدس والاصل في الاستعمال الحقيقة
فيكون الجمع حقيقة في الاثنين واجاب عنه المصنف بقوله وحجب الاخوين للاجماع لا للآية حاصله ان الاجماع قد انعقد
على ان الاخوين يحجبان الام عن الثلث فارادة الاخوين من الاخوة انما هي بالاجماع لا بالآية حتى يتم الاستدلال على
ان الجمع للاثنين ولو سلم دلالة الآية فهي مع القرينة لا مطلقا والثاني بقوله تعالى مخاطبا الى موسى وهارون فاذهبا بآياتنا
انا معكم مستمعون فضمير معكم للجمع والخطاب الى اثنين وهو دليل على ان الجمع حقيقة في الاثنين فاجاب عنه بقوله وقوله تعالى انا
معكم لهما اي لموسى وهارون مع فرعون حاصله ان المراد بضمير معكم هو موسى وهارون مع فرعون فيكون خطاب الجمع

بالجمع وليس المراد به موسى وهارون فقط حتى تم الدليل على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والثالث بقوله الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه يدل صراحة على ان اطلاق الجمع على الاثنين فصاعدا واجاب عنه بقوله وظاهر قوله الاثنان فما فوقهما
جماعة الانعقاد اى الجماعة يعني قوله يدل على ان الجماعة تنعقد وتحصل فضيلتها بالاثنين وما فوقهما لا على ان الجمع يطلق
على الاثنين مع انه ورد في الحجرات المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه وايضا ليس من شانه تعليم
اللغة فانه وان كان طويل الباع وباسط الذراع في علم اللغة لكنه بعث لتعليم الاحكام الشرعية لا لتعليم اللغة فلما كان لقوله
محمل شرعي يجب حمله عليه واليه اشار بقوله لا لتعليم اللغة اى قوله ذلك لا لتعليم اللغة مع ان البحث في صيغ الجمع لا في
لفظه اى لفظ الجمع حاصله ان البحث في ان صيغة الجمع كالرجال والمسلمين هل يطلق على الاثنين ام لا وليس البحث في
ان لفظ ج م ع يطلق على الاثنين وقصارى الامر انه يفهم بالحديث اطلاق لفظ ج م ع على الاثنين وهو بمعزل
عن محل النزاع وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري
اعني الانضمام والظاهر انهما ايضا من محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الجمع و
الالحاق فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة كما صرح به المحقق ابو القاسم الجيلاني في القوانين **فصل التخصيص**
في اللغة جعل شيء لشيء بحيث يوجد فيه ولا يوجد في غيره وفي الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته اى مسميات
العام هكذا عرفه ابن الحاجب وسيجيء الامثلة وقد يطلق التخصيص على قصر غيره اى غير العام على بعض مسمياته كعشرة
فانها ليست بعامة بالنظر الى احادها لكن قد تخصص باستثناء الثلثة منها ويراد بها السبعة وكذا المسلمون المعهودون
في نحو جاء المسلمون الا زيدا فان الاستثناء عن المعهود يسمى تخصيصا وان لم يكن المعهود عاما اصطلاحا في الحاشية والضابطة
ان كلما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه ومالا فلا كذا قيل واورد عليه نحو ما رايت احدا فانه يخصص ولا يؤكد ونحو اكلت
الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم العموم انتهى وانت تعلم ان الضابطة ان كلما يؤكد بكل يخصص تستلزم
عكسها وهو كلما يخصص يؤكد بكل لان الكلية لا تنعكس الا جزئية فلا يرد للنقض بنحو ما رايت احدا واما نحو اكلت الرغيف
فيمكن ان يقال انه من الاطلاق الثاني كعشرة فتامل وهو اى التخصيص بكلا الاطلاقين لا بالاطلاق الاول فقط
اما متصل والمراد به ما لا يستقل بنفسه كلاما تاما وفسر بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وهو اى التخصيص
بالمتصل يوجد في امور خمسة الاول الشرط نحو اكرم الرجال ان كانوا علماء فالرجال عام وقصر الاكرام على بعض مسمياتهم وهم
العلماء لا مطلق الرجال وهذا التخصيص بالمتصل لان المخصص وهو ان كانوا علماء شرط لا يستقل بنفسه كلاما تاما ويتعلق بصدر الكلام وليس
تاما بنفسه بل يحتاج في تماميته الى الجزاء والثاني الصفة نحو اكرم العلماء الاتقياء فقد قصر العام الذي هو العلماء على بعض مسمياته

هو الاتقياء والمخصص ههنا الا الاتقياء متصل لعدم كونه كلاما تاما بنفسه والغاية والمراد بها نهاية الشي وطرفه ولها صيغتان
حتى والى الحكم بما بعدهما مخالف لما قبلها نحو اكرم العلماء الى ان يخالطوا الملوك او حتى ان يخالطوا الملوك فقد قصر العلماء اي المكرمين
على الذين لم يخالطوا الملوك واما الذين خالطوه فليسوا بمكرمين فالمخصص ههنا ايضا متصل وهو الى ان يخالطوا الملوك لعدم
تماميته بنفسه وبدل البعض نحو اكرم الرجال علماءهم فقد قصر الرجال العام على العلماء بالمخصص المتصل وانما خص الاكرم ببدل
البعض دون اقسامه الباقية لعدم صلاحيتها للتخصيص والاستثناء المتصل نحو اكرم الرجال الا زيدا فالمخصص الا زيدا
ليس بنفسه كلاما تاما واحترز بالمتصل عن المنقطع لعدم صلاحيته للتخصيص او يكون التخصيص بمنفصل والمراد به ما يستقل
بنفسه في التخصيص من غير حاجة الى ضم ضميمة اخرى نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فقد قصر العلماء العام على البعض
وهو سوى زيد والمخصص ههنا لا تكرم زيدا مستقل بنفسه لا يحتاج في التامية الى انضمام شيء آخر وهو اي التخصيص
بالمنفصل يكون بغيرها اي بغير الامور الخمسة المذكورة فهو اما عقلي كقوله تع خالق كل شيء فلفظة كل عام يشمل جميع
الموجودات وفيها الباري تع فالعقل يخصص ويحكم بالبداهة ان الباري تع خارج عن عموم لفظ كل فانه خلق جميع
الموجودات الا انه ليس خالقا لنفسه لقدمه وازليته وايضا خرج عن عموم الآية بحكم العقل افعال العباد عندنا وعند المعتزلة
او لفظي كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فهو عام لجميع الاشياء فقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه خصصه ثم ان
القوم قد اختلفوا في ان منتهى التخصيص الى كم الاشهر جوازه الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
في حق الواحد على سبيل التعظيم والمراد ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان يكون الباقي من التخصيص اكثر من النصف سواء
كان العام معلوم العدد او لا بل العلم بالقرينة ان الباقي اكثر من النصف كما يقع كل اهل مصر رجال الا الخمسين فانا نعلم
بالقرينة ان الباقي من التخصيص يزيد ايضا من النصف وان لم نعلم عدد اهل المصر بخصوصه هذا القول هو الاشهر وقيل لا بد
ان يكون الباقي بعد التخصيص جمعا غير محصور وذهب جماعة الى جواز التخصيص حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل
اثنان وقيل في صيغة الجمع من ابقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل بالتفصيل الذي ذكره المصنف بقوله ويجوز
التخصيص في الاخيرين حتى الانواع الخمسة المذكورة وهما التخصيص ببدل البعض والاستثناء المتصل الى واحد نحو له علي
عشرة الا تسعة واشتريت العبيد احدهم وفي غيرهما اي غير الاخيرين سواء كان التخصيص بمتصل كالشرط والصفة والغاية
او بمنفصل في عام محصور في قليل الاحاد يجوز التخصيص الى اثنين متعلق بقوله في غيرهما والمراد بالمحصور على ما عرفوه
ما يمكن عده في بادي النظر فلا يكون له قدر معين وبالقليل ما لم يعتبره بل ما يسميه العرف قليلا توضيح هذه العبارة
ان التخصيص ان كان بالاستثناء المتصل او بدل البعض فيجوز الى ان يبقى واحد كما عرفت المثالين وان لم يكن

التخصيص بها الى ان يكون بالمتصل لكن بغير الاستثناء والبدل من الشرط والصفة والغاية او يكون بالمنفصل في عام محصور
في قليل الاحاد فيجوز التخصيص الى ان يبقى اثنان نحو اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان فسقوا او نكلوا
الطوال وغير الفساق اثنين ونحو قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم كانوا ثلثة مثلا او في غيره اي غير المحصور
القليل سواء لا يكون المحصور اصلا او يكون محصورا لكن لا يكون قليلا كالالف مثلا ففي ذلك يجوز تخصيص العام
الى ان يبقى بعد التخصيص جمع يقرب من مدلوله اي مدلول العام والمراد ببقاء جمع يقرب من مدلول العام كون
الباقي من التخصيص لم يبلغ النصف كما عرفت نحو اكرمت التجار واكرمت عبيدي وهم الفون مثلا واكرمت الا ستة
او عشرة منهم هذا حاصل الكلام في هذا المقام على وجه ينكشف به المرام ان التخصيص اما بمتصل او منفصل والتخصيص بالمتصل يكون
بالالفاظ الخمسة المذكورة في المتن وهي الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء والمتصل في غير الاخرين يجوز
التخصيص الى ان يبقى واحد سواء كان العام محصورا في قليل الاحاد ام لا وفي الثانية الاول يجوز الى ان يبقى اثنان
مطلقا واما التخصيص بالمنفصل فيجوز الى ان يبقى اثنان ايضا لكن بشرط كون العام محصورا في قليل الاحاد وان لم
يكن محصورا في قليل الاحاد فيجوز التخصيص الى ان يبقى بعده جمع يقرب من مدلول العام اي ازيد من النصف واحتج
على هذه الدعوى الاخرى بقوله لنا لو قال رأيت كل من في البلد ولم ير الا واحدا او ثلثة او اثنين يعني من قال رأيت
كل من في البلد وقد رأى واحدا او اثنين او ثلثة فالعرف يعدون كلامه هذا لغوا او المتكلم لاغيا ومثل ذلك قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدا او اثنين او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف
دينار وقد اخذ دينارا واحدا او اثنين او ثلثة وقوله كل من دخل داري فهو حر لوجه الله وكل من جاءك فاكرمه واراد به
واحدا الى ثلثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو او بكر وكذا في حكم اللغو قوله رأيت كل العلماء اذا كان اللام للعهد وهم
عشرون وقد رأى واحدا او ثلثة ثم ان البحث غير مختص بتخصيص العام بالتفسير الاول بل هو شامل لكلا التعريفين و
المذاهب متساوية في كلا الاطلاقين على ما صرح به المصنف في الحاشية وليس للمخالف اي مخالف المذهب المشهور
وهو القول بجواز التخصيص الى واحد او اثنين او ثلثة ما اي دليل حتى نقول ولنعم عليه دا احتج مجوزو التخصيص
الى الواحد بامور الاول استعمال العام في غير العموم مجاز على التحقيق واستعماله في بعض الافراد دون بعض ليس له
اولوية فتخصيصه الى ان يبقى الواحد واجيب بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع والثاني قوله تعالى وانا
له لحافظون والمراد به هو تعالى وحده واجيب عنه بان هذا من قبيل اطلاق الجمع على الواحد تعظيما وهو غير متنازع فيه وليس
من باب التعميم والتخصيص فان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك

كناية عن العظمة ولم يبق معنى العموم اصلاً فيه الثالث لو كان التخصيص الى الواحد ممتنعاً لكان امتناعه من جهة انه اخراج عن موضوع اللفظ اذ لا مانع سواه وهذا يوجب امتناع كل تخصيص سواء كان الى الواحد او غيره واجيب بان في التخصيص الى الواحد يلزم اللغو والاستقباح في الكلام لا في غير الواحد فيجوز فيما دون ذلك الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما ورد بالناس نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين فهذا يظهر جواز التخصيص الى الواحد واجيب اولاً بمنع اتفاق المفسرين وثانياً بان الناس ليس بعام بل معهود وليس من العام وقيل ان الناس اسم جمع اطلاقه على الواحد على سبيل التجوز غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن المتقدم على ما صرح به صاحب القوانين فلا وجه لرده فالصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون ذلك سبباً لجراءة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انما اخبر عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا المجاز شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد وهكذا صرح به المحقق الداماد القاسم الجيلاني في الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما اكلناه وشربناه واجيب بان المراد به المعهود الذهني ليس من باب تخصيص العموم في شيء واحتج من جوز التخصيص الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان فهو منتهى التخصيص كانهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلثة او اثنان واجيب بان الكلام في اقل مرتبة تخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع من حيث انه ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمي الجمع والعام فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للآخر

فصل العام المخصص بمبين

لا بمجمل حجة في الباقي بعد التخصيص ولم يعرف في ذلك مخالف من الاصحاب ونقل اتفاقهم على ذلك نحو اكرم العلماء الا زيداً وعمرواً فالاكرام يختص بالعلماء سوى زيد وعمرو واما العام المخصص بمجمل فليس بحجة اتفاقاً لا في الكل ولا في الباقي لما فيه من الاجمال كان الاجمال من جميع الوجوه فعدم الحجية في الجميع نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فهذا التخصيص مجمل يتوقف على البيان فلا يكون حجة لا في الكل ولا في الباقي لعدم التعيين وان خرج البعض عن العام لكنه غير معين ومجهول وجهالة المخرج يستلزم جهالة الباقي وان كان الاجمال في الجملة فعدم الحجية في قدر الاجمال نحو اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود وبالجملة ان التخصيص بغير المبين ليس بحجة في شيء فعلى هذا الوفاق

محل احللت لك جواري الا واحدة يجب الاجتناب عن الكل ومثله اشتباه المحللات بالمحرمات والثوب الطاهر بثياب نجسة
والمزكى بميتات فيحترز عن الكل وللمخالف اي لمن خالفنا في حجية المخصص بالمبين خمسة اقوال احدها عدم الحجية مطلقا
وهو مختار ابي ثور وعيسى بن ابان وحكاه امام الحرمين عن جماهير المعتزلة وطائف من اصحاب الراي وثانيها الحجية ان
خص بمتصل وعليه الكرخي وثالثها الحجية ان كان لفظ العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربي والذمي بخلاف آية السرقة فانها لا تنبئ عن النصاب والحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري ورابعها الحجية
لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين فانه بين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه
لاحتياجه الى البيان قبل اخراج الحائض وذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وهو المختار لعبد الجبار وخامسها
الحجية في اقل الجمع من الاثنين او الثلثة كما عليه البعض وامثلها اي احد تلك الاقوال حجيته في اقل الجمع لا ازيد كما
قال البعض فاذا قال السيد لعبده اكرم العلماء الا زيدا وعمروا فعبده يتمثل باكرام ثلثة منهم او اثنين على اختلاف
الرائين لنا على ان العام المخصص بمبين حجة في الباقي بقاء الشيء على ما كان متناولا له قبل التخصيص اذ العام
كان قبله متناولا لكل فرد من افراده والباقي بعد التخصيص ايضا من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان
عليه فيكون بعد التخصيص حجة في الباقي واحتجاج السلف من العلماء واهل العصمة بمثله اي بالعام المخصص بمبين
فيه اي في الباقي بلا نكير احد من الاصحاب فيكون اجماعا وعصيان العبد باهمال الكل اي لو قال السيد لعبده
اكرم الشعراء الا زيدا وبكرا فترك العبد اكرام الجميع يعد عاصيا ولا يخفى ان هذا الدليل يبطل المذهب الاول
من الخمسة المذكورة دون الثلثة الباقية بخلاف الدليلين السابقين فانهما حجتان على الجميع وربما يستدل على
المطلوب بانه لو لم يكن العام المخصص حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفا على افادته لما خرج عنه فلو كان
افادته لما خرج عنه ايضا موقوفا على افادته للباقي لزم الدور والا لزم التحكم فان الباقي وما خرج عنه بالتخصيص متساويان
في كونهما من افراد العام فتوقف احدهما على الآخر دون الآخر عليه ترجيح بلا مرجح وزيف المصنف هذا
بقوله لا لزوم الدور او التحكم اي حجية العام المخصص ليس بدليل لزوم الدور او التحكم لولا الحجية لانه اي الدور
اللازم في الاستدلال ليس دورا مستحيلا اي توقف الشيء على نفسه بل هو دور معية كما يكون في المتضايفين و
المنبتين المتساويين ليس بمستحيل قالوا الا حمل العام مخصصا تعددت مجازاته اي العام لانه لم يرد به معناه الحقيقي الذي هو
جميع الافراد فتردد العام في تلك المجازات ولم يرجح لان بعضها ليس اولى من بعض الآخر والمحقق قال في جمع الجوامع بانه
قالوا الا ان احتج ال القائلين بكون العام حجة في الباقي في اقل الجمع ردا الى منكري الحجية مطلقا مع القائلين بحجيته

في اقل الجمع وقد استظهر الشارح رحمه الله الثاني لكن الظاهر هو الاول لان المصنف لم يذكر من اقوال المخالفين الا قول الحجية
في اقل الجمع فينبغي ان يذكر دليله ايضا والحاشية ايضا تنطق بما قلنا الا ان يقع على الثاني يكون قول المصنف لتعدد مجازاته
فتردد دليلا لمنكر الحجية مطلقا وهو المتحقق اقل الجمع دليلا آخر للقائل بالحجية في اقل الجمع فيكون الكلام جامعا للدليلين ح
قوله بعد ذلك في الجواب قلنا تعين بالدليل وتحقق تكون مبطلا لهما معا وهذا ادخل في اثبات المطلوب فتامل اذا عرفت
هذا فاعلم انه على تقدير ارجاع ضمير قالوا الى القائل بالحجية في اقل الجمع تكون في العبارة جملتان متعاطفتان دليلا واحدا
فيكون حاصلهما ان اللفظ العام حقيقة في العموم وفي سائر ما تحته من المراتب مجاز فاذا خصص العام يكون استعماله
في الباقي وفيما خرج عنه بالتخصيص استعمالا مجازيا فيتعدد مجازات العام فيحصل التردد والمتحقق اقل الجمع اذ هو المتيقن
والباقي مشكوك فيه فيكون حجة في المتيقن واما على تقدير ارجاع الضمير الى منكر الحجية مطلقا والى القائل بالحجية
في اقل الجمع فيكون الجملتان المتعاطفتان دليلين الاولى لمنكري الحجية والثانية للقائل بها في اقل الجمع اما
تقرير دليل الاول فهو ان حقيقة اللفظ هو العموم وسائر ما تحته من المراتب مجازات ولا مرجح لاحدها فيتردد العام
فيها فلا يكون حجة في شيء منها واما التقرير للدليل الثاني فهو ان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه لما عرفت فيكون
حجة في المتحقق هو العلاك لا تجد مثل هذا التفصيل في غير هذا التعليق قلنا اي الباقي بعد التخصيص تعين بالدليل و
تحقق جواب عن استدلال الخصم حاصله ان ما ذكرتموه من تعدد المجازات والتردد انما يتم لو كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها وههنا ليس كذلك بل تعين الباقي بالدليل وتحقق به فلم يبق التردد فان الباقي اقرب الى
الحقيقة من غيره والتخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي مضافا الى ان الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ على
معنى مجازي بغير قرينة كما هو مقتضى الاصل والقاعدة الناشئة من الحكمة فيحمل العام على الباقي بالقرينة وترجيح
اقرب المجازات فقد سار قوله هذا جوابا عن كلا التقديرين كما جعل قوله نعم تعددت مجازاته الخ جملتين متعاطفتين
دليلا واحدا او دليلين حاصله على التقدير الاول انا لا نسلم ان المتحقق اقل الجمع والباقي مشكوك فيه فان كل الباقي
اقرب الى الحقيقة فيحمل العام عليه ترجيحا لاقرب المجازات ولما ذكرنا وعلى التقدير الثاني انا لا نسلم تعدد المجازات وتردد
العام فيها لانه انما يكون على تقدير تساوي المجازات بدون مرجح وههنا المرجح موجود على حمل العام على الباقي كما
عرفت ولله در المصنف ما احسن في الايجاز حيث جعل الفقرتين جوابا للدليلين فصل السبب الذي ورد العام
به لا يخصص العام سواء كان العام جوابا لذلك السبب او غيره اي غير الجواب واما العام الذي وقع جوابا عنه
فمثاله كبئر بضاعة بضم الباء وقد يكسر كما في القاموس وهو بئر بالمدينة المنورة على صاحبها الالاف الصلوة والتحية

حاصلہ ان النبی صلعم لما سئل عن ماء بئر بضاعۃ فاجاب صلعم خلق اللہ الماء طہورا لا ینجسہ شیٔ الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ فالسوال
بما بئر بضاعۃ خاص وجوابہ عام لا یختص حکمہ بماء بئر بضاعۃ بل ہو یشمل جمیع المیاہ و اما العام الذی لا یقع جوابا بل یقع ابتداء
فمثالہ شاۃ میمونۃ حاصلہ انہ روی الجماعۃ انہ صلعم مر ببیت میمونۃ فرای شاۃ میتۃ فقال صلعم ہلا اخذتم اہابہا فدبغتموہ
فانتفعتم بہ ایما اہاب دبغ فقد طہر فان قولہ صلعم ہذا وان وقع فی السبب الخاص وہو اہاب شاۃ میمونۃ لکن حکمہ عام شامل لکل
اہاب دبغ فیحکم علیہ بالطہارۃ والا اہاب لکتاب ہو الجلد مطلقا وقیل ہو اذا لم یدبغ فی الحاشیۃ ہذا الحدیث
مما رواہ الجماعۃ ولم یثبت عندنا لکنہ ذکر التمثیل لقیام المقتضی للعموم وہو تناول العام لجمیع الافراد مع
عدم المنافی والصارف للعموم حاصلہ انہ دلیل لقولہ السبب لا یخصص العام لان مقتضی عموم اللفظ ہو تناولہ لجمیع
افرادہ قائم موجود وما ہو مناف للعموم معدوم فکیف السبب یخصص العام واما خصوص السبب فلا یصلح ان یکون
منافیا للعموم لعدم المنافاۃ بین خصوص السبب وعموم الحکم واحتجاج الامۃ بآیۃ السرقۃ علی قطع ید کل سارق
آیۃ سرقۃ کانت مع انہا وردت فی سرقۃ المجن او رداء صفوان علی اختلاف المفسرین فلو کان السبب مخصص العام لما
کان الاحتجاج بہا وجہ و احتجاجہم بآیۃ الظہار علی اجراء الحکم علی کل مظاہر مع ورودہا فی واقعۃ سلمۃ بن صخر و آیۃ
اللعان مع ورودہا فی ہلال بن امیۃ وقیل فی عویمر وہذا کلہ دلیل علی ان السبب لا یخصص العام والا لما احتجوا بہا علی العموم
قالوا ای القائلون بان السبب یخصص العام فلا یبقی العام علی عمومہ لو عم العام للسبب وغیرہ لجاز اخراج السبب
عن العام بالاجتہاد کغیرہ ای غیر السبب والحاصل ان العام الوارد علی سبب لو کان عاما لکان شاملا للسبب وغیرہ
ان السبب ایضا یکون فردا من افراد العام ضرورۃ کما انہ شامل لغیر السبب من الافراد فیجوز اخراج الفرد السببی عن العام بالاجتہاد
کما یجوز اخراج غیر السبب عن ذلک العام بالاجتہاد وہو باطل قطعا وایضا لو عم العام لکان نقلہ ای نقل السبب
بلا ثمرۃ وفائدۃ لان العام کان شاملا لجمیع افرادہ ومنہا السبب ایضا فہو داخل فیہ لا محالۃ فلا حاجۃ لذکرہ والحال
انہم ینقلون السبب فلا بد فیہ من فائدۃ وہی تخصیص العام وایضا لو عم العام لفاتت مطابقۃ بین السوال والجواب
فان السوال الذی ہو السبب خاص والجواب الذی ہو العام عام فقد تغایرا بالعموم والخصوص و ایضا لو عم العام لحنث
من حلف وقال والعہد بالغدیۃ کان المناسب اما ان یقول ہہنا لا اتغدی بصیغۃ المضارع او یقول فیما بعد بل
قولہ تغد عندی تغدیت عندی بصیغۃ الماضی لیحصل الارتباط بین القولین کما لا یخفی بکل تغد الجار متعلق بحنث بعد
قول القائل تغد عندی الظرف متعلق بحلف حاصلہ انہ لو کان العام باقیا علی عمومہ بعد ورود السبب مخصص بالسبب
شخص تغد عندی فحلف وقال واللہ لا اتغدی وقد تغدی بکل تغد معہ غیر ذلک الشخص مع انہ لا یحنث اتفاقا

فتغدّى اتفاقاً لا يحنث لو تغدّى عند ذلك الشخص فهذا ظاهر ان قول الحالف لا اتغدّين عام مخصّص بعدم التغدّي عند
ذلك الشخص والا لزم الحنث في حلفه وهو كما ترى فثبت ان السبب يخصّص العام قلنا في الجواب عن ادلتهم الاربعة المزبورة
اما عن الاول فبقوله القطع بارادة دخوله اي دخول السبب في العام مانع عن اخراج السبب عنه بالاجتهاد والحاصل ان القطع
بدخول السبب في العام لان وروده انما كان لاجل السبب فيكون منصوصا فيه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد كغيره وانما
يجوز الاخراج بالاجتهاد فيما لم يكن منصوصا فيه وهذا المنع المذكور اي المنع من خروج السبب عن العام بالاجتهاد
مع معرفة السبب نفسه ثمرة وفائدة هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله قولكم لو عم العام لورود السبب لشمل السبب
ايضا فيكون نقله بلا فائدة ممنوع لنقل السبب فائدتان الاولى معرفة ان السبب لا يخرج بالاجتهاد والثانية
معرفة السبب نفسه ايضا فائدة اذ معرفة الاسباب ربما يفضي الى فهم المراد كما لا يخفى وغيرهما من الفوائد كمعرفة شان نزول
الحكم ومعرفة السير والقصص وغير ذلك والمطابقة بالزيادة حاصلة هذا جواب ثالث وتسليم حاصله ان قولكم لو عم العام
لفاتت المطابقة بين السؤال والجواب في حيز المنع لان العام الواقع جوابا شامل للسؤال وغيره مما زاد عنه وذكر الزيادة
لا يخرج الجواب عن المطابقة فيحصل المطابقة بالزيادة الا ترى انك اذا سئلت اكلت الرمان فاجبت اكلت الرمان
والمشمش والتفاح وغيرها فلا يقال لك قد فوّت المطابقة بين السؤال والجواب غاية الامر انك قد اتيت بالزيادة
عن السؤال لفائدة الاعلام وليس فيه عائبة والتغدّي بسبب الحنث عرف خاص وهو عرف المحاورة هذا جواب
عن رابع ولا نسلم حاصله ان في المثال المزبور بعرف المحاورة يحكم على انه حانث لو تغدّى عند ذلك الشخص فقط لا
يحنث عند التغدّي عند غيره فسبب الحنث هو العرف الخاص اي عرف المحاورة لا عموم اللفظ فمثل هذا
لا يقدح في قاعدتنا الكلية وهي ان السبب لا يخصّص العام لان التخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا
فيه المانع وبالجملة فتخصيص العام في المثال المضروب المانع هو العرف ولا منافي لعدم تخصيصه عند عدم المانع
فصل تخصيص السنة يكون بمثلها اي بمثل السنة يعني تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة والاحاد بالاحاد وكذا الاحاد بالمتواتر
واما العكس ففيه خلاف كالخلاف الآتي في تخصيص الكتاب بالاحاد وايضا تخصيص السنة يكون بالاجماع و
تخصيص الكتاب يكون به اي بالاجماع كما قيل ان آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم
ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة توجب ثمانين جلدة على القاذف حرا كان القاذف او عبدا و
الاجماع قد خصّصها بان القاذف لو كان عبدا فعليه اربعون جلدة نصف الثمانين وبسنة اي تخصيص
الكتاب يكون بسنة كما قيل ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم يدل على جواز العقد

بالمحصنات والعفائف من اليهود والنصارى على ما فسّروه ثم خصصها الآية الأخرى وهي ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمنّ فانها تدل على عدم جواز العقد بالكتابية لكونها مشركة قائلة بالتثليث كالنصارى مثلا وههنا بحث
وبالمتواتر سواء كان التواتر لفظيا او معنويا كما ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين عام شامل
لوراثة جميع الاولاد سواء كان الولد قاتل ابيه اولا وسواء كان على ملة ابيه ام لا فقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله عليه السلام
لا توارث بين ملتين خصص الآية في وراثة ولد غير قاتل وعلى ملة ابيه فقاتل وهذه التخصيصات للكتاب مما لا اشكال
فيه لا بخبر الواحد اي تخصيص الكتاب لا يكون بخبر الواحد عند الشيخ ابي جعفر الطوسي ولنا بعد ما مر الشيخ وجوّز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد العلامة الحلي حلّه الله دار الكرامة وجماعة كالمتأخرين الا رابعة وغيرهم وقيل القائل عيسى ابن
ابان من المخالفين جمهور الحنفية ان خصّ العام قبله اي قبل التخصيص بخبر الواحد بالقاطع اي بدليل قطعي يجوز ان
يخصص الكتاب بخبر الواحد سواء كان التخصيص بالمتصل او بالمنفصل وقال الكرخي ان خص قبله بمنفصل سواء كان
بدليل قطعي او ظني يجوز التخصيص والا فلا ولم يذكره المصنف لكونه في غاية الضعف وقيل القائل القاضي ابو بكر
الباقلاني بالوقف اي لا ادري هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ام لا ومال اليه اي الوقف المحقق ابو القاسم
نجم الدين صاحب الشرائع وهو اسلم عند المصنف واحتج المانعون على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد بوجهين الاول
انه لا يعارض ظني قطعيا والحاصل ان خبر الواحد ظني والكتاب قطعي والظن لا يصلح معارضة القطع بل يضمحل عنده و
الثاني لو خصص الكتاب بخبر الواحد لنسخ ايضا به اذ هو اي النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص المبحوث عنه تخصيص
في الافراد فلو جاز هذا لجاز ذلك ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله وقال المفصلون والمراد بهم ابن ابان وغيره
كما مر انما يعارض الكتاب العام به اي بخبر الواحد اذا ضعف العموم اي عموم الكتاب بالمجازية لا بخبر الواحد
بان يحمل العام على المعنى المجازي بقاطع فح لا يلزم شناعة تغيير القرآن عن الحقيقة الى المجاز بخبر الواحد بل المغير ح
هو القاطع وهو يقوى على تغيير الكتاب من مجازه الى مجاز آخر بخلاف الاحاد واحتج المجوزون على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد بان اعمال الدليلين اولى من طرح احدهما اصلا ان الكتاب والخبر دليلان قد تعارضا فلو لم يخصص الكتاب
بخبر الواحد لزم طرح احد الدليلين والغائه مرة وعلى تقدير التخصيص يلزم العمل على كلا الدليلين الكتاب وخبر الواحد
واعمال الدليلين اولى من طرح الواحد قيل عليه اولا منع كونهما دليلين وثانيا ان العمل بالخاص طرح لا جمع وثالثا
انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن لازم كما هو المراد بالاولوية نعم لا باس بالجمع لمحض التبرع ورابعا ان وجه
الجمع غير منحصر فيما ذكروه لحصوله بحمل الامر في الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله قال صاحب القوانين

فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل
استلزاما للمخالفة المرجح في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فتحرير
ان مناط الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والكتاب من حيث الدلالة ظني وكذا الخاص ايضا ظني
الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما
كان عاما ايضا لما فرغ المصنف عن ذلك لهم شرع في الجواب عنها وقال وقطعي المتن ظني الدلالة اي الكتاب اذا كان عاما
يعارضه الخبر الواحد محاكسة لانه ظني المتن قطعي الدلالة هذا جواب عن الحجة الاولى للمانعين حاصله ان الكتاب وان كان
قطعي المتن لكنه ظني الدلالة وخبر الواحد عكسه اي ظني المتن وقطعي الدلالة فلكل واحد منهما قوة من وجه فيتعادلان
فيجمع بينهما اي الكتاب وخبر الواحد بان يعمل على كليهما بتخصيصه به وههنا بحث وعدم النسخ للاجماع هذا جواب عن الحجة
الثانية للمانعين حاصله ان الاجماع قد انعقد على منع نسخ الكتاب بخبر الواحد وان كان صالحا لنسخه ولضعفه بالمجازية
غير لازم في جواز التخصيص هذا جواب عن حجة المفصلين حاصله ان ضعف عموم الكتاب بالمجازية اولا حتى يخص بخبر الواحد
ثانيا غير لازم هذا لان التخصيص انما يقع في دلالة الكتاب وهي ظنية والتخصيص لا ينافي قطعية متنه فلا استحالة في تغير دلالة الظنية
بخبر الواحد فصل اذا تنافى العام والخاص اي ان ورد من النبي صلى الله عليه وسلم حديثان احدهما عام والآخر خاص ويكونان متنافيين
بحسب الظاهر وتقارنا اي العام والخاص والمراد بالتقارن ورودهما في زمان واحد في تاريخ واحد مثل ان يقول
النبي صلى الله عليه وسلم في الخيل زكوة فهو عام شامل للذكور والاناث ثم قال بعده متصلا في ذلك الزمان ليس في الخيل الذكور
زكوة بني العام عليه اي على الخاص فيكون مخصصا للعام كما في المثال المذكور بلا خلاف يعتد به الا ما شذ وندر لقوة
دلالته بالنسبة الى الاول لانه لا يحتمل عدم ارادة الخاص والعام يحتمل فيه عدم ارادته والاقوى اقوى على الاضعف وقيل
ان تقدم العام على الخاص بان يكون ورود العام وتاريخه قبل ورود الخاص وتاريخه فبعد حضور وقت العمل
اي بالعام منسوخ اي العام والناسخ هو الخاص حاصله لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام اي بعد وقت
امتثال الامر بالعام فيكون العام منسوخا والخاص ناسخا والا يلزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة هذا لو لم يكن الخاص اضعف دلالة من العام بان يكون الخاص من الاحاد
والعام من المتواتر للاجماع على ان المتواتر لا ينسخ بالاحاد كما مر وقبله اي قبل حضور وقت العمل اي لو ورد الخاص
قبل حضور وقت العمل بالعام مخصص اي العام على صيغة المفعول لا منسوخ والخاص مخصص اسم فاعل
لا ناسخ هذا عند من يجوز تاخير البيان بشرط ان لا يتاخر عن وقت الحاجة وهو الحق كما ياتي واما غير المجوزين

تاخير البيان مطلقاً منهم من قال ان الخاص ناسخ للعام في الصورة المزبورة لانه لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل ومنهم من رد ذلك وهم المانعون للنسخ قبل حضور الوقت وان تأخر اي العام عن الخاص فكالمقارن اي
كما ان في صورة تقارن العام والخاص يبنى العام على الخاص كذا في صورة تأخر العام عن الخاص يبنى العام على الخاص
ويكون مخصصا للعام عند المحقق صاحب الشرائع والعلامة الحلي وعليه المصنف واكثر الجمهور كالشافعي وابي الحسين
البصري والرازي في المحصول وناسخ اي العام المؤخر ناسخ للخاص المتقدم لا مخصص به عند المرتضى علم الهدى
ووافقه ابو المكارم بن زهرة وعزاه المحقق الى الشيخ وعليه ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار لنا على ان العام المتأخر
مخصص بالخاص المتقدم ان تقديم العام على الخاص بان يعمل بالعام دون الخاص يوجب الغائه اي الغاء
الخاص لو كان ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او نسخه اي نسخ الخاص لو ورد العام بعد حضور وقت
العمل بالخاص وتقديمه اي تقديم الخاص بان يعمل عليه دون العام يوجب التجوز في العام المتأخر بان يراد به
بعض افراده لا غير التجوز قال في الحاشية فيه اشارة الى ان العام المخصص مجاز في الباقي كما هو مذهب اكثر
المحققين من علمائنا كالشيخ والمحقق والعلامة في غير التهذيب وهو مذهب الحاجبي وذهب قدس الله روحه في
التهذيب الى انه ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية فهو في الباقي حقيقة وان خص بمستقل
من عقل او سمع فمجاز وهذا هو موافق لابي الحسين البصري وذهب الحنابلة الى انه حقيقة مطلقا فهو اي تقديم الخاص
في العمل على العام اولى من تقديم العام لما يلزم فيه من الغاء الخاص او نسخه بخلاف تقديم الخاص فانه لا يوجب
شيئا منهما الا التجوز فيكون اولى كما لا يخفى واحتج القائلون بان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم بوجهين
الاول ان شمول العام لجميع افراده بمنزلة التنصيص على كل واحد واحد منها بخصوصه فقول القائل فاقتلوا
المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وهكذا بلا فرق فعلى هذا لو قيل اولا اقتل زيدا المشرك ثم
قيل بعد ذلك لا تقتل المشركين فهذا بمنزلة قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا المشرك فلا محالة يكون ناسخا
للقول الاول فكذا كل عام وخاص بهذه المثابة يكون ناسخا للخاص فاجاب عنه بقوله وليست الخصوصية
كالعموم اي تنصيص الجزئيات بكل واحد واحد منها بخصوصها ليس هو كالعموم لثبوت الفرق بينهما ظاهرا
لان في تنصيص الجزئيات وتعدادها بخصوصها لا يمكن تخصيصها بان يراد بها البعض لما يلزم فيه من
التناقض الصريح واما ذكرها باللفظ العام فيمكن فيه التخصيص كما ان تقول لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا
المشرك ولا بكرا المشرك بالتنصيص على كل واحد منهم بخصوصه فلا يمكن لك تخصيص ذلك بان تقول اقتل

زیدا المشرک للملزم فیہ من التناقض واما اذا ذکرت تلک الجزئیات باللفظ العام وقلت لا تقتل المشرکین فیمکن
لک ان تخص ذلک وتقول اقتل زیدا المشرک ولا غائلۃ فیہ فحینئذ لا یصار الی النسخ لاولویۃ التخصیص بالنسبۃ
الیہ لما مر ولان النسخ رفع والتخصیص لا رفع فیہ بل ہو الدفع وہو اہون من الرفع الوجہ الثانی للقائلین بالنسخ
ان التخصیص للعام بیان لہ والمبیِّن اسم فاعل لا یتقدم علی المبیَّن اسم مفعول وعلی تقدیر کون الخاص المتقدم
مخصصا للعام المتاخر یلزم تقدم المبین علی المبین فاجاب عنہ بقولہ والمتاخر وصف البیانیۃ حاصلہ انہ
وان کان ذات المبین بالکسر مقدما علی المبین بالفتح لکن وصف کونہ بیانا للمبین بالفتح متاخر عنہ ولا ضیر
فیہ اذ لا استبعاد فی ایراد کلام یکون بیانا لمعنی کلام یقع بعدہ ہذا کلہ اذا کان تاریخ ورود العام والخاص
معلوما فان جہل التاریخ بان لا یعلم ہل صدر العام قبل الخاص او بالعکس فکالاول ای کالقسم الاول
یبنی العام علی الخاص لما فیہ من اعمال الدلیلین وہو اولی من اہمالہما قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان جہل
التاریخ لا یتمشی فی العام والخاص الواردین فی الکتاب العزیز لان تاریخ نزول العام والخاص منہ منضبط عند
المفسرین وانما یتمشی فی الاحادیث وان احتمال النسخ انما یتمشی فی الاحادیث النبویۃ لا فیما النقل عن الائمۃ
علیہم السلام واحتمال النسخ معلق علی ما ای محلی الاحتمال الذی ہو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
الاصل عدمہ ای عدم ذلک الاحتمال والحاصل انہ جواب لسوال مقدر وہو ان فی صورۃ جہل التاریخ احتمالان
الاول الخاص المتاخر قبل حضور وقت العمل بالعام وہذا یحتمل التخصیص والثانی ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
وقد علم فی ہذہ الصورۃ بالنسخ فتعارض احتمال النسخ والتخصیص فکیف ترجحون القول بکون الخاص مخصصا للعام
والجواب ان الاصل عدم الاحتمال الثانی فلا یصلح ذلک للمعارضۃ فصل اختلفوا ہل یجوز العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ام لا بد من فحص المخصص فی العمل بالعام والثانی ہو الاشہر الاقرب کما ستعرف ثم القائلون بلزوم
الفحص اختلفوا فی انہ ہل لا بد من حصول القطع بعدم المخصص او الظن بعدمہ یکفی والاخیر ہو الاقرب لانسداد باب
العلم التفصیلی بالنسبۃ الی عدم المخصص فی اغلب العمومات فالتکلیف بحصولہ تکلیف بما لا یطاق وایضا قد عرفت
حجیۃ الظن حال انسداد العلم واختار المصنف ایضا ما اخترنا وفاقا لصاحب المعالم والقوانین والضوابط
حیث قال لا یبادر ای لا یجوز المبادرۃ الی العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص ظنا حاصلا بالفحص عنہ ای عن
المخصص والباء للسببیۃ متعلق بالظن ای ما لم یحصل الظن بسبب الفحص عن عدم المخصص لا یعمل علی العام لا
باصالۃ العدم ہذا جواب عن قول من جوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص بدلیل ان الاصل عدم المخصص و

وتقرير الجواب ان بعد حصول العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصص حصل الشك في العام الحادث فح لا يتمسك باصل العدم
فان قلت كان ديدن اصحاب الائمة عم العمل على العمومات بمجرد العثور عليها بدون الفحص عن المخصص قلنا اولا بالمنع
من كون ديدنهم ذلك وثانيا بالفرق بيننا وبينهم بقلة المعارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر
العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون فان قلت طريقة اهل العقول العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلو قال السيد
لعبده اكرم العلماء يعمل بعموم العام بلا فحص مخصصه قلت عملهم كك مسلم فيما لا يعلمون بالاجمال وجود المخصصات لكثير
من العمومات الصادرة من سيده والمثال المضروب خارج عن المحل المفروض وكذا الايراد بآية النبأ انها تدل على نفي التبين
عن خبر العدل بمفهومها والفحص عن المخصص تبين لانا نقول لو سلم الدلالة فالعلم الاجمالي حاصل بان العدول اتوا
بالخبر المخصص كما اتوا بالعمومات فكما ان بعد العلم الاجمالي باتيانهم بالعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم
الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها
العدول فح لزوم الفحص ما ينافيه مدلول الآية لانها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل وانا عالم بان العدل اتى بالمخصص
فلا بد من الفحص مقدمة حتى اعمل به ومن ههنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان آية النفر مطلقة في حجية خبر العادل
فلا يجب الفحص كذا صرح به شيخنا صاحب الضوابط لنا على عدم جواز المبادرة الى العمل بالعموم قبل فحص المخصص
شيوع المثل المشهور وهو ما من عام الا وقد خص فحصل الشك بذلك في عموم العام فوجب الفحص عن المخصص عند عدم
للعمل على العام حتى يترجح احتمال عدمه وتزول الشك بوجود المعارض وايضا قد حصل لنا بذلك المثل وغيره
العلم الاجمالي بتخصيص العمومات الكثيرة وبعد ذلك العلم الاجمالي بناء العقلاء على العمل بعد الفحص لا قبله وادعى بعضهم
اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق الشرواني والسيد صدر الدين وايضا القطع
باشتغال الذمة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بعد الفحص وايضا
الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل والعلم يكون بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل
ونحوهما لم يدل على ازيد من ذلك وايضا لو جاز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا لك سائر الادلة
فيصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له النسق وقالوا اي القائلون بعدم لزوم الفحص عن المخصص
والانتقال باصالة العدم بانه لو وجب الفحص عن المخصص فيجب الفحص ايضا عن التجوز فهو جزاء الشرط محذوف لمساواتهما
اي التجوز والتخصيص لانه ايضا مجاز فكما لا يجوز ابقاء العام على عمومه لاحتمال المخصص كذا لا يجوز حمل اللفظ على حقيقته
لاحتمال كون اللفظ المستعمل في الحقيقة مجازا فيجب الفحص عن ان المستعمل فيه ليس مجازا واذ ليس الفحص عن التجوز واجبا

اتفاقا لان العرف اذا سمعوا الالفاظ يحملونها على حقائقها بدون فحصهم عن مجازاتها فليس الفحص عن المخصص ايضا
بواجب قلنا في الجواب عنه ان المساواة بين المخصص والمجاز ممنوع لان الفرق بينهما قائم للمثل فانه مشهور في
المخصص دون المجاز مع ادعاء جماعة الاجماع على وجوب الفحص عن المخصص دون المجاز فقياس المجاز على التخصيص مع
الفارق والثاني ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شئ بعنوان الوجوب
ولكن يحتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو حق الحقيقة تجاهلا
للمعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا
لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت
على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فان الفحص في العام عن المخصص لاحتمال
ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل
ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل الجهتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم
جهة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصصوه بالبحث دون سائر الادلة كما صرح به محقق القوانين فيه وما قيل
في نسبة هذا القول الى ابن جني من ان اكثر اللغات مجازات يكذبه اي هذا القول التتبع بالرفع على الفاعلية لقوله
يكذب والحاصل انه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه كما يشك في عمومية العام بسبب المثل المشهور فيجب الفحص
عن المخصص كذا يشك في حمل الالفاظ على حقائقها بسبب ما ذكر من ان اكثر اللغات مجازات فيجب الفحص عن
المجازات ايضا وتقرير الجواب ان تتبع اللغات يكذب ما ذكروا من القول المذكور كما يصدق التتبع المثل المشهور
بالنصب على المفعولية فانا اذا اتبعنا وجدنا بالقرينة العقلية او اللفظية ان ما من عام الا وقد خص و القاضي
ابوبكر يشترط في العمل بالعام القطع دون الظن بعدم المخصص وكذا يشترط القطع بعدم المعارض له قلنا في
الجواب عن قول القاضي لو كان شرط العمل بالعام القطع بعدم المخصص والمعارض فيبطل العمل باكثر الادلة المعمول بها
لعدم حصول القطع بعدم المخصص في اكثر الادلة بل كلها نعم الظن حاصل وعدم وجدان القطع لا يدل على عدم وجود
المخصص في نفس الامر وافادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين بالعام وعدم وجدانهم القطع او فحص المجتهد له
اي للقطع متعلق بالافادة ممنوع حاصله جواب سوال تقريره ان كثرة بحث المجتهدين بالعموم وتخصيصه تدل عادة
على القطع بعدم المخصص والا لم يحملوا على عمومه والجواب ان افادة ذلك البحث القطع بعدم المخصص ممنوع نعم
افادة الظن القوي مسلم والسند اي سند المنع وجوه منها اي المجتهد بالاقوى اي ربما يرجع المجتهد عن العمل بالعموم و

بالدليل بعد بحث المجتهدين السابقين به وعدم وجدانهم مخصصًا او معارضًا له وبعد فحص الفقهاء وعدم وجدانهم مخصصًا
او معارضًا او ظفر بالاقوى اي المخصص الاقوى او المعارض كذلك فلو كان بحث المجتهدين يوجب القطع بعدم المخصص
لما رجع المجتهد عن القول بالعموم بسبب الاقوى (فصل الاستثناء واطلاقه على المتصل حقيقة وفي المنقطع مجاز) لان المتبادر
الى الفهم من اطلاق الاستثناء هو المتصل والتبادر دليل الحقيقة واما المنقطع فتبادره الى الفهم ليس الا بالقرينة فيكون
مجازًا (فيه لا مشترك لفظي ولا معنوي) اي ليس الاستثناء مشتركًا بين المتصل والمنقطع لا اشتراكًا لفظيًا ولا معنويًا
(ومن ثم) اي من اجل ان الاستثناء مجاز في المنقطع (لم يحملوه) اي الاستثناء (عليه) اي على المنقطع (الا مع تعذر
المتصل) فما امكن حمله على المتصل حمل عليه ولو بتأويل والا يحمل على المنقطع ولذلك عدلوا في قولهم عندي مائة
درهم الا ثوبا وعلى ابل الا شاة عن الظاهر وارتكبوا الحذف ليصير الاستثناء متصلًا وقالوا معناه عندي مائة
الا قيمة ثوب وعلى ابل الا قيمة شاة وفي العضد التصريح بان الظاهر في الاستثناء هو المتصل لا المنقطع والائمة ارتكبوا
المخالفة فيما ذكره (قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما)
حيث استثنى الظن عن العلم وهو غير داخل في العلم والسلام من اللغو والتأثيم مع انه ليس من جنسهما فيكون الاستثناء منقطعا
(ونحوها) من الآيات الكريمة التي الاستثناء فيها منقطع نحو (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فالخطأ ليس من جنس
القتل (وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) استثنى ابليس من الملائكة وهو ليس منهم لقوله تعالى كان من الجن وقوله
خلقتني من نار (وقوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض) فاستثنى التجارة عن الباطل
وهو ليس من جنسه وهكذا غير دال خبر لقوله (قوله تعالى على الحقيقة) اي على ان الاستثناء حقيقة في المنقطع اذ مجرد
الاستعمال لا يدل على الحقيقة لاحتمال كون الاستعمال مجازًا (وفيه نظر) وجه النظر ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنى
هو الحقيقة ما لم يمنع مانع وما قيل بانه على تقدير كون المنقطع معنى حقيقيا يكون الاستثناء مشتركا والمجاز خير من
الاشتراك فهو مانع من حمله على الحقيقة ففيه انه يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد
استعمالهم لها في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكها وهو كما ترى كما يفهم من الحاشية قيل تبادر الاتصال
عند اطلاق الاستثناء وافتقار المنقطع الى قرينة وان كانت هي كون المستثنى خارجا من المستثنى منه يصلح
للمانعية من حمله في المواضع المذكورة على الحقيقة (ويشترط في صحة الاستثناء الاتصال) اي اتصال المستثنى
بالمستثنى منه حين التكلم (ولو حكمًا) كان الاتصال حكما اي يعد في العرف ان المستثنى متصل بالمستثنى منه ولو كان
الانفصال بينهما بتنفس او سعال او عطاس ونحو ذلك فلا يضر في صحة الاستثناء لصدق الاتصال الحكمي

وقيل بعدم اشتراط الاتصال بل يجوز مع الانفصال ايضا ولو طال المدة وقيل يجوز ان وجد النية قبل حال التكلم بالمستثنى
منه وقيل يجوز الانفصال ما دام المجلس وقيل بجوازه في الكتاب خاصة للزوم جهالة قدر المبيع والموجر ونحوهما اي لو لم
يشترط الاتصال في المستثنى وجاز تاخيره لما حصل العلم بقدر المبيع والثمن والموجر وبدل الاجارة والمهر ولما استقر شيء
من العقود كالنكاح والطلاق والبيع والعتاق والاجارة وغيرها لجواز ان يورد البائع والموجر والناكح والمطلق
الاستثناء على بيعه واجارته ونكاحه وطلاقه بعد مدة فيتغير الحكم ويبطل البيع والنكاح وغيرهما ويكون قدر المبيع
والموجر غير ما ذكر في حالة العقد وعينه في تلك الحالة ولما بقي صدق صادق ولا كذب كاذب لجواز ان يورد
على قولهما الاستثناء وانتفى الصدق والكذب والصا لا يبقى الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو خلاف
العقل والنقل حالا يكاد ان يخالف فيه احد ولا تفاتهم اي الفقهاء والادباء استثناء المقر بعشرة دراهم
متعلق بالمقر وهما ادخلنا مفعول الاستثناء بعد مدة والحاصل ان الفقهاء والادباء يعدون لغوا قول
من اقر بعشرة دراهم ثم استثنى منه بعد مدة درهما واحدا مثلا قال له علي عشرة ثم قال بعد شهر او شهرين الا درهما
واحدا فلو جاز التاخير في الاستثناء لما الغوا ذلك وبهذا ظهر عدم جوازه في الكتاب ايضا لان وروده على اللغة
العربية الفصيحة ولا شك فيه واستدل العامة على عدم جواز الفصل في الاستثناء بما روي عن النبي من حلف
على شيء ثم راى غيره خيرا منه فليفعل وليكفر على يمينه فلو جاز الفصل في الاستثناء لكان ينبغي للنبي ان يقول
فليفعل وليستثن مثلا او ليكفر على يمينه لان الاستثناء اسهل للحالف عن خلاصه عن حنثه من التكفير والنبي يختار
الايسر الاسهل في حق امته فاجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله لا اشتراط الاتصال في الاستثناء لما روي
عن النبي من تعيين التكفير مع سهولة الاستثناء او لم يثبت هذه الرواية عندنا معاشر الشيعة قالوا اي المجوزون
لتاخير الاستثناء جوزه اي التاخير في الاستثناء ابن عباس الى شهر فلو لم يجز التاخير لما اختاره ابن عباس
وهو من فصحاء العرب وقيل عنه في جوازه روايات منها تجويزه الى شهر ومنها الى سنة ومنها الى آخر العمر قلنا
في الجواب عنه لم يثبت هذا القول عن ابن عباس كيف وقد عرفت مخالفته للعقل والنقل فابن عباس مع جلالة
قدره كيف يخرج به او اراد ابن عباس اظهار ما نوى اولا اي لو فرض الرواية عنه قلنا لمخالفتها العقل و
النقل لا بد فيها من تاويل وهو ان ابن عباس كان وقت التلفظ قاصدا للاستثناء فهو متصل مع المستثنى منه
بحسب قصده ونيته فيما بينه وبين الله تعالى ثم اراد اظهار ذلك القصد بعد مدة فقال فصل الاستثناء المستغرق
اي المستوعب للمستثنى منه مفسد وكان مساويا له نحو علي عشرة الا عشرة او زائدا منه نحو علي عشرة الا احد عشر فهو لغو

اتفاقا کما عن الحصول واحکام الآمدی والاکثر من العلماء على جواز استثناء الاکثر من الباقی والمراد بالاکثر
استثناء ما زاد عن النصف نحو على عشرة الا تسعة وهی ازید من النصف فضلا عن مساویه ای مساوی الباقی لانه
متى جاز استثناء الاکثر من الباقی یجوز استثناء مساوی الباقی ایضا بطریق اولى نحو له على عشرة الا خمسة فهی مساویة
للباقی وقیل بالمنع ای منع الاستثناء مطلقا سواء کان الاستثناء من الزائد من النصف او مساویا له لکن هذا
المنع فی العدد خاصة فلا یجوز ان یقر على عشرة الا خمسة او الا ستة واما فی غیر العدد فیجوز نحو اکرم العلماء الا من
خالط السلطان وان کان غیر مخالط واحد منهم وقیل هذا قول الحنابلة ووافقهم القاضی ابو بکر بالمنع مطلقا ای
لا یجوز استثناء الا الاقل من الباقی سواء کان فی العدد او غیره فلا یجوز على عشرة الا ثلثة او اربعة ولا یجوز ایضا
اکرم العلماء الا الشعراء ان کان الشعراء اقل من غیرهم لنا على جواز استثناء الاکثر من الباقی قوله تعالى ان
عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین فاستثنى الله سبحانه الغاوین من عباده
ولا شک ان الغاوین اکثر من غیرهم بقوله تعالى وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین وهی تدل على ان اکثر العباد
غیر مؤمن فثبت استثناء الاکثر من الباقی فثبت جواز المساوی ایضا بالاولویة فتامل وفی الحدیث القدسی
کلکم جائع الا من اطعمته فاستثنى من اطعمه من الجائع ولا ریب الا من لیطعمه الله فهو اکثر فتامل ولما کان
هذان الدلیلان یثبتان جواز استثناء الاکثر فی غیر العدد اشار الى دلیل جوازه فی العدد بقوله واتفاق
الفقهاء على لزوم الواحد بعد قول القائل على عشرة الا تسعة والحاصل ان الفقهاء قد اتفقوا على
ان من یقول على عشرة الا تسعة فلزم علیه الواحد فلو لم یجز استثناء الاکثر فی العدد لما اتفقوا علیه
قیل علیه بمنع الاتفاق وان نقله الغزالی وجماعة من الاصولیین قال الآمدی هذا الاستدلال خطاء فان
هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة المستغرق وانما یقول بلزوم الواحد من یقول بجوازه فتامل واحتج
المانعون لاستثناء الاکثر من الباقی والمساوی له بوجهین الاول ان ظاهر الاستثناء انکار بعد اقراره لانه
قوله عشرة مثلا یتضمن الاربعة فالاقرار بعشرة یتضمن الاقرار بالاربعة ایضا فاستثناء الاربعة من العشرة
انکار بعد اقراره فالاصل فی الاستثناء ان لا یقبل مطلقا لکن خالفنا الاصل وقلنا بجوازه فی الاقل لانه
لقلته قد یعرض له النسیان فیستدرک بالاستثناء واجاب عن هذا الدلیل بقوله والکلام جملة واحدة
ولیس فی المستثنى حکمان مختلفان فلا انکار بعد اقرار لان اقرار انما یتحقق بعد الاسناد وهنا الحکم فیه بعد
الاخراج لا قبله فقوله على عشرة الا اربعة بمنزلة قوله على ستة کما یاتی فی الفصل الآتی قیل علیه ان الاستثناء

من الاثبات نفی بالاتفاق کما یجیئ فیکون فیہ حکمان وایضا ظاہر اللفظ انکار بعد اقرار وان لم یکن فی الواقع
کذلک الوجہ الثانی للمانع انہ یستقبح عند البلغاء قولہم لہ علی عشرۃ الا ستۃ ونصف وثلث و
نصف سدس ولیس ہذا الاستہجان والاستقباح الا لاستثناء الاکثر فاجاب عنہ بقولہ واستہجان المثال المصنوع
لیس لقبح استثناء الاکثر من الباقی الاقل بل استہجانہ کاستہجان لہ واحد واحد ہکذا الی عشرۃ فکما
ان قولہ لہ واحد واحد الی عشرۃ مستہجن ومستقبح بسبب التطویل بلا طائل لکفایۃ قولہ علی عشرۃ کذلک
المثال المصنوع ایضا مستہجن وقبیح بسبب التطویل اذ یکفی فیہ ان یقول لہ علی نصف سدس فالاستقباح
انما ہو للتطویل لا لکونہ عدم صحیح فصل لما کان الاستثناء یوہم التناقض فان فیہ اثبات المستثنی فی ضمن
المستثنی منہ ونفیہ عنہ حاولوا الی دفعہ وقالوا فیہ ثلثۃ اقوال قیل فی التفصی عن التناقض الواقع فی الاستثناء
المراد بعشرۃ فی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ معناہا ای معنی العشرۃ بکمالہ ای مجموع احاد العشرۃ وحرف الا استثناء
دال علی اخراج الثلثۃ عنہا والاسناد بعد الاخراج فلا تناقض لانہ انما اعتبر اسناد الحکم الی المستثنی منہ
بعد اخراج المستثنی فلم یقع الاسناد الا الی السبعۃ ولیس فی الکلام حکمان احدہما اثبات العشرۃ والآخر
نفی الثلثۃ لتعارض الاثبات والنفی بل ہو حکم بالاثبات لا غیر وہو المختار عند المتاخرین کالعلامۃ والحاجب
والعضدی وغیرہم وفیہ بحث ستسمعہ فی آخر ہذا البحث کذا فی الحاشیۃ ہذا ما وعدت بیانہ فی الفصل
الاتی وقیل المراد بالعشرۃ فی المثال المسطور سبعۃ فمعنی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لہ علی سبعۃ من قبیل اطلاق
الکل وارادۃ الجزء وعلیہ اکثر الاصولیین ومنہم صاحب المفتاح والا ای لفظۃ الا فی قولہ الا ثلثۃ قرینۃ التجوز
ای قرینۃ علی ان استعمال عشرۃ فی سبعۃ مجاز وقیل القائل قاضی ابوبکر انہا ای السبعۃ اسمان مفرد
وہو السبعۃ واسم مرکب وہو عشرۃ الا ثلثۃ فہذا المجموع اسم للسبعۃ کما ان الجملۃ علم لشخص واحد تابط
شرا وغیر ذلک للاول ای للقول الاول لا للقائل الاول فلا مساحۃ فی قولہ فبطل الثانی ولانی توجیہ تعیین
الاول وبالجملۃ استدل صاحب القول الاول علی بطلان القول الثانی بوجہین الاول لزوم الا استغراق
او التسلسل فی مثال اشتریت الجاریۃ الا نصفہا والحاصل انہ لو کان المراد بالمستثنی منہ ما بقی بعد
اخراج المستثنی کما ہو القول الثانی لکان المستثنی فی ہذا المثال مستغرقا للمستثنی منہ وہو لغو کما عرفت او لزم
التسلسل وہو باطل اما بیان لزوم الاستغراق فبانہ لو کان المراد بالمستثنی منہ الباقی بعد الاخراج لکان
المراد بالجاریۃ فی المثال نصف الجاریۃ فلا یخلو اما ان یکون المراد بقولہ الا نصفہا نصف کل الجاریۃ فیلزم استغراق الاستثناء

اذ المراد حینئذ بالجاریة نصف الجاریة وبالانصفها ایضا ارید نصف الجاریة فیکون المثال فی قوة قولنا
اشتریت نصف الجاریة الا نصفها ہذا ہو الاستغراق واما ان یکون المراد بقوله الا نصفها نصف ما وقع علیه
الشراء وہو الربع لا نصف کل الجاریة فیکون المثال فی قوة قولنا اشتریت نصف الجاریة الا نصف نصفها
فیلزم التسلسل اذ المراد بنصف الجاریة الباقی بعد الاخراج وہو الربع وضمیر الا نصف نصفها یرجع الی المراد فیلزم
استثناء المراد وہو الربع وہلم جرا وہہنا بحث والوجه الثانی ما اشار الیه بقوله والقطع بارادة نصف کلها
ای القطع حاصل لنا بان المراد فی المثال المذکور استثناء النصف من کل الجاریة لا استثناء النصف من
نصف الجاریة والا یلزم عدم ذکر المرجع سابقا للضمیر الا ان یقدم المرجع اللفظ باعتبار المفهوم لا باعتبار المراد
فیکون من قبیل الاستخدام فتامل فبطل القول الثانی وللقول الاول علی القول الثالث وجہان
الاول لزوم الخروج عن قانون اللغة والحاصل انه لو کان للسبعة اسمان مفرد ومرکب وہو عشرة الا ثلثة
لزم الخروج عن قانون اللغة اذ قد ثبت باستقراء اللغة انه لیس فی کلام العرب اسم مرکب من ثلث کلمات ترکیبا
امتزاجیا من غیر اضافة وہو یکون الجزء الاول منه معربا بحسب العوامل لم یوجد ذلک فی المرکب الاضافی نحو التسمیة
بابی عبد الله فیعرب الاول وفی غیر الاضافی لکنه مرکب من کلمتین لا یعرب الاول نحو بعلبک واما التسمیة بنحو تابط
شرا وشاب قرناها فہی من قبیل الحکایة ہذا ما صرح به علماء العربیة کصاحب الکشاف فی بحث اسماء السور
وغیره الوجه الثانی ما اشار الیه بقوله وعود الضمیر الی جزء الاسم ای فی مثال اشتریت الجاریة الا نصفها لو کان
مجموع الجاریة الا نصفها اسما مرکبا لنصف الجاریة فیکون لفظ الجاریة بمنزلة زا زید ولفظ الا بمنزلة یا
ولفظ نصفها بمنزلة دال ولا شک ان ضمیر نصفها راجع الی الجاریة فیلزم عود الضمیر الی جزء الاسم وہو خلاف
قانون اللغة قال المصنف برد الله مضجعه ونور مرقده فی المنہیة المنقولة عنه والحق انه لیس ہہنا مرجع ولا
ضمیر اذ کل منہما علی تقدیر التسمیة لا یدل علی شیء بل ہو کاحد حروف زید ثم قال فی حاشیة اخری قد یقال ان
الخروج عن قانون اللغة وعود الضمیر الی جزء الاسم انما یلزمان اذا جعلنا عشرة الا ثلثة علما للسبعة والجاریة
الا نصفها علما لنصف الجاریة واذا اردنا التعبیر عن السبعة والنصف بعبارة اخری مفیدة للمراد من غیر
تسمیة فلا یلزم ذلک مثلا اذا کان لزید ولد ذو راسین قلنا ان نقول جاء الذی لولده راسان فان کان
مراد القاضی ما ذکرناه فالمحذوران مندفعان وفیه ما لا یخفی فان المحذور الاصلی اعنی لزوم التناقض یبقی
بحاله والغرض دفعه انتہی کلامه اعلی الله مقامه لا یخفی علیک لو ارید بعشرة الا ثلثة والجاریة الا نصفها التعبیر

بالسبعة والنصف من غير جعلهما علمين للسبعة والنصف فحينئذ ورد التناقض ايضا عند فح كما لا يخفى على المتامل فبطل
القول الثالث ايضا كالثاني بما مر ولا قول رابع فيما نحن فيه حتى ننظر فيه فتعين القول الاول وهو ان
المراد بالعشرة في له على عشرة الا ثلثة مجموع احاد العشرة بكمالها وقد عرفت انه لو كان مراد القاضي التعبير عن السبعة
ونصف الجارية في المثالين المذكورين بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تسمية فلا يبطل مذهبه فلم يتعين القول الاول
فتامل ح للثاني اي القول الثاني وهو ان المراد بالعشرة في المثال المذكور السبعة ولفظ الا قرينة التجوز على بطلان
القول الاول دليلان الاول لزوم كذب ما هو صدق قطعا اي لو اريد بالعشرة تمام معناها يلزم كذب كلام هو
صادق قطعا ككلام الله تعالى وهو قوله سبحانه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو اريد بالف سنة تمام
معناه لزم اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض وتكذيب لكلام صادق قطعا وبطلانه ايضا قطعي فلا بد ان
يراد بالف سنة هو الباقي بعد الاخراج اي تسع مائة وخمسون عاما اذ هو الواقع حقيقة والدليل الثاني ما
اشار اليه بقوله ولا مناص اي لا مخلص عن ارادة احدهما لكن الاقرار بالسبعة حاصله ان في المثال المذكور
اما ان يراد بالمستثنى منه العشرة بكمالها او السبعة لعدم المخلص بدون ارادة احدهما اذ لا ثالث لهما والاول
باطل لثبوت الاقرار بالسبعة فتعين الثاني وللثالث اي للقول الثالث وهو ان السبعة لها اسمان مفرد و
مركب بطلان القولين الاولين بما مر من دلائل الفريقين بان بطل المذهب الاول بدليل المذهب الثاني
وبطل المذهب الثاني بدليل المذهب الاول فتعين الثالث اذ لا رابع ويدفع الوجوه الثلثة المذكورة
وجهان للمذهب الثاني ووجه واحد للمذهب الثالث لسبق الاخراج الاسناد اي اخراج المستثنى
قبل ايقاع الاسناد فيكون الحكم والاسناد الى الباقي بعد اخراج المستثنى فكان القائل حكم
بالباقي بعد الاستثناء لا انه حكم اولا على كمال معنى المستثنى منه وتماميته ثم اخرج عنه المستثنى حتى يلزم تناقض
فعلى هذا يكون الحكم باللبث في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما بعد اخراج الخمسين فلا يلزم
كذب ما هو صادق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة السبعة ولا بطلان القول الاول ولا تعيين الثالث وفيه
اي في هذا المقام كلام طويل الذيل في الحاشية وهو ان هذا يقتضي عدم لزوم شيء على من قال ليس له
على شيء الا خمسة وهو ينافي ما هو الحق من ان الاستثناء من النفي اثبات ويلزم عدم افادة كلمة التوحيد
لتضمنها اخراجه من الالهية او لا ثم اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تعالى من الالهية
لا ثبوت الالوهية له جل شانه اذ ليس في الكلام حكمان كما مر في الحاشية انتهى وقد يجاب بان مرادهم بقولهم

ليس في الكلام حكمان انه ليس في الكلام حكمان على المستثنى احدهما في ضمن المستثنى منه والثاني صريحا بعد اخراجه
منه حتى يلزم التناقض وهو لا ينافي ان يكون في الكلام حكمان احدهما على المستثنى منه ولو بعد اخراج المستثنى و
الثاني على المستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه فتامل **فصل** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت
او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به خبرا كان الكلام
او غيرها وجرت عادتهم ببيان الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء وقاسوا غيره من المخصص على الاستثناء بان
الحال فيه كالحال في الاستثناء والمصنف ايضا جرى على منهجهم حيث قال الاستثناء بعد جمل متعددة متعاطفة
بالواو فقال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعية للكل اي يرجع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة الى الكل
ولو رجع الى الاول او الاخير كان مجازا وهو مختار ابن مالك من النحاة وفسر المصنف بان المراد رجوعه الى الكل
رجوعه الى كل واحدة بالانفراد ما لم يقم دليل على ارادة البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفات في جميع المتعلقات
كالحال والشرط وقال الحنفية واتباعه للاخيرة اي الاستثناء المذكور يرجع الى الجملة الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز كما هو
مختار ابي علي الفارسي النحوي وقال السيد المرتضى رضي الله عنه بالاشتراك اي الاستثناء المذكور مشترك بين رجوعه الى الكل
والاخيرة فيتوقف رجوعه الى احدهما الى القرينة فان كانت للاول فاليه وان كانت للثاني فاليه وقال الغزالي بالوقف
بمعنى انه لا يدري في اي من الامرين حقيقة واليه اي مختار الغزالي مرجع الحاجبي فان مذهبه على ما في الحواشي انه
ان ظهر الانقطاع عما قبلها بامارات فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللكل وان لم يظهر احدهما فالوقف والظاهر انه
مذهب الغزالي لانه انما القول بالوقف عند عدم القرينة للاول اي دليل القائل بالقول الاول وهو رجوعه
الى الكل وجوه ذكر المصنف منها وجهين الاول صيرورتها اي صيرورة الجمل المتعاطفة بسبب العطف كالجملة
المفردة فان العطف شانه هذا الا ترى الجمل في نحو زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل كل
الافعال فيعود الاستثناء الى الكل كالمفرد والثاني قوله واستهجان التكرير اي العرب قد استهجنوا التكرير في
الاستثناء في مثل قولهم اكرم العلماء الا الفساق وجالس الشعراء الا الفساق وصاحب الاغنياء الا الفساق
وقد يتعلق الغرض باداء ذلك المطلب فلو لم يكن الاستثناء متعلقا بالجميع لاحتجنا في اداء ذلك المطلب الى التكرار
وهو مستهجن فتعين الرجوع الى الكل والا لا يمكن اداء المضمون المذكور بوجه وهو كما ترى ودفع الدليلان المذكوران
الاول بالمنع اي بمنع صيرورة الجمل المتعاطفة بسبب العطف بمنزلة الجملة الواحدة والثاني بقوله والهجنة
للتطويل مع امكان الاكتفاء في الجميع والحاصل ان استهجان التكرار في الاستثناء انما هو للتطويل مع امكان الاكتفاء

بان يقيم بعد الجمل المتعاطفة الاكذا في الجميع كما يقع في المثال المذكور بعد الجمل الا الفاسق في الجميع فحصل المطلب بدون التكرار مع الاختصار لان استهجان التكرير لظهور رجوع الاستثناء الى الجميع وللثاني اي للقائل برجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة وجوه ايضا تصدى المصنف بذكر وجهين منها الاول لو رجع الاستثناء الى الجميع لكان ينبغي رجوعه الى الجميع في آية القذف ايضا لكن لم يرجع الاستثناء الى الجلد في آية القذف لان الآية الشريفة هكذا والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور الرحيم فقد وقع الاستثناء فيها بعد ثلث جمل الامر بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم ولا يرجع الى الجلد لانه لا يسقط بالتوبة اتفاقا وقول الشعبي بسقوطه بها شاذ لا يلتفت اليه والوجه الثاني قوله والجملة الثانية الحائلة بين الجملة الاولى والاستثناء كالسكوت الحائل بين الكلام وملواحقه فيكون الجملة الثانية مانعة من عود الاستثناء الى الجملة الاولى اذ من شرط الاستثناء الاتصال وهو مفقود ههنا فيرجع الى الاخيرة ودفع الدليلان الاول بقوله بغير الدليل حاصله ان الدليل قد صرفناه ومنعناه عن ارجاع الاستثناء الى الجملة الاولى وهو ان الجلد حق الآدمي والتوبة لا اثر لها في اسقاط حق الغير فهذا ليس من محل النزاع اذ هو فيما لم يقم دليل على الارجاع الى الكل ولا الى الارجاع الى الاخيرة وههنا دليل يدل على عدم ارجاعه الى الجملة الاولى فالآية المستدل بها خارج عن محل النزاع والثاني بقوله والكل كالواحدة يعني الجمل المتعاطفة كلها بسبب العطف كالجملة الواحدة في حكمها فلا نم ان الثانية كالسكوت وللثالث اي للقائل باشتراك الاستثناء بين الكل والاخيرة كما هو مذهب السيد ذكر المصنف وجهين اولهما حسن الاستفهام يعني اذا سمع السامع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة فيسئل المتكلم بان الاستثناء الى اية جملة يرجع الى الاولى او الاخيرة فهذا الاستفهام حسن وهو علامة ان الا مشترك بين الكل والاخيرة اذ لو كان رجوعه الى الكل او الاخيرة حقيقة لما حسن ذلك الاستفهام وثانيهما الحقيقة اي الاستثناء تارة يستعمل ويرجع الى الجميع وتارة يرجع الى الاخيرة والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة فيهما ودفع اول الوجهين بان حسن الاستفهام ليس بسبب الاشتراك بل برفع الاحتمال لان الاستثناء ليس الا نصا فيما هو حقيقة فيه بل يحتمل هل هو للكل ام للاخيرة فلرفع ذلك الاحتمال حسن الاستفهام لا لانه مشترك بين الكل والاخيرة ودفع ثاني الوجهين بقوله ومرجوحية الاشتراك اي قد سبق فيما سبق مرارا ان الاشتراك مرجوح والمجاز خير منه فالقول بالاشتراك ترجيح المرجوح فصل الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس

اى من النفى اثبات قال الحنفية المستثنى مسكوت عن نفيه اذا كان من المثبت واثباته اذا كان من النفى ا
لا العلم ان المستثنى المحكوم عليه بحكم المستثنى منه او بنقيضه ام لا قال بر وانته مضجعه فى المنهية المشهور ان الحنفية يقولون
فى الشق الاول وانما يخالفون فى العكس فقط ويفهم من كلام بعضهم انهم يخالفون فى الشقين معا بل عباراتهم فى
كتبهم الاصولية تنادى بذلك حيث قالوا ان قول النحاة الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس مجاز والمراد انه لم
يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه يحكم عليه بنقيضه ولعل الاول مذهب قدمائهم والثانى مذهب متاخريهم وعبارتى فى
هذا الكتاب يمكن تنزيلها على كل من المذهبين كما لا يخفى انتهى لنا على ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس
النقل من ائمة اللغة انه كذلك ونقلهم هو المعول عليه فى اثبات مدلولات الالفاظ لما مر من ان اللغات توقيفية
وههنا بحث وكلمة التوحيد فانها تدل على نفى الالوهية عن غير الله سبحانه واثبات الالوهية له تعالى وهذا يفيد الوحدانية نعم
قال الدهرى اذا تكلم بها باعتقاد حكم عليه بالاسلام فلولا افادتها للوحدانية لما حكم
عليه بالاسلام فتعين انه لو لم يكن الاستثناء من النفى اثباتا بل كان مسكوتا عن النفى والاثبات
كما عليه الحنفية لما افاد قول لا اله الا الله التوحيد ولما حكم على الدهرى حين قال به بالاسلام اذ الاسلام انما يثبت باثبات
الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه وعلى مذهب الحنفية لا يفيد كلمة التوحيد الا نفى الالوهية عن غيره تعالى لا اثباتها له تعالى
فالدهرى لو قال بها كانت نفى الالوهية عن غيره تعالى وهو ليس خلاف معتقده فكيف يحكم عليه بالاسلام وذلك باطل
للاجماع على اسلام من قال بها وقد يجاب عن هذا الدليل من قبل الحنفية بان كلمة التوحيد على عرف الشارع وافادتها
للتوحيد شرعية لا لغوية والكلام فى اللغة فرده المصنف بقوله ودعوى ان افادتها اى افادة كلمة التوحيد له
اى للتوحيد شرعية لا لغوية باطلة خبر لقوله ودعوى لان التوحيد يفهم منها من لا يعرف الشرع فكيف يكون
افادتها شرعية على ان عرف الشارع حادث وكلامنا قبل حدوثه فى اول الاسلام اورد عليه ان الجاهلية
ما كانوا دهريين بل مشركين وكان ثبوت الالهية له تعالى مركوزا فى عقولهم لكنهم يشركون معه غيره تعالى فنفى الالوهية
من الغير ولم يتعرض لاثباتها له تعالى لعدم الحاجة ثم صار عرفا فى التوحيد اقول مع ان اصل العدم ينافى هذا الاحتمال
فيه ان الغرض من البعثة هو اثبات الوحدانية التى هى اصل الاصول حتى يجتنبوا عن عبادة الاصنام ويعتقدوا
التوحيد فلو كان لا اله الا الله لنفى الالهية عن غيره تعالى فقط لا لاثبات الوحدانية لما كان موديا للغرض المطلوب
فقصد ومثل ذلك الكلام فى مثل المقام لا يرضى به الحكيم تامل واخراج الطهور ليس من الصلوة هذا جواب عن
استدلال الحنفية بان لو كان الاستثناء من النفى اثباتا لزم من قوله لا صلوة الا بطهور حصول الصلوة بمجرد الطهور

الطهارة وهو باطل لجواز ان يكون الطهارة حاصلة ولا تحصل الصلوة لفوات شرط من شروطها فاجاب بما حاصله ان
الطهور المستثنى ليس من جنس الصلوة فلا يكون اخراج الطهور من الصلوة حتى يلزم من ثبوت الطهور ثبوت الصلوة
انما يلزم ذلك لو قال لا صلوة الا الطهور وليس كذلك فلا بد في قوله من تقدير وللتقدير وجهان الاول معنى قوله لا صلوة
الا بطهور لا صلوة حاصلة الا صلوة بالطهور والثاني معناه لا صلوة ثابتة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور
فيكون الطهارة شرطا للصلوة والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط فح
لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلوة كما توهم الحنفية فاندفع الاشكال في الاستثناء من جهة الاثبات وبقي
في المنفي الاعم فاشار الى دفعه بقوله وكذا الوجهان لدفع الاشكال في المنفي الاعم تقرير الاشكال فيه انه لو كان الاستثناء
من النفي اثباتا لكان معنى قولنا ما زيد الا عالما من الاشياء ليس زيد انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا وهو باطل
ولدفعه وجهان الاول انه مبالغة في تحقيق العلم لزيد في جواب من لا يعتقد علمه والثاني انه اكد صفاته فكان سائر
صفاته بالنسبة الى العلم غير معتبرة لما فرغ عن الاستثناء الذي هو احد اقسام المخصص اراد ان ينبه على غيره من المخصصات
فقال والتخصيص بالشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والتخصيص بالصفة نحو اكرم الناس العلماء والتخصيص بالغاية
نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا كالاستثناء في كثير من الاحكام خبر لقوله والتخصيص اي الاحكام التي ذكرت سابقا
من وجوب الاتصال والرجوع الى الكل والاخيرة عقيب الجمل وانما قال في كثير من الاحكام لان هذه المخصصات
ليست كالاستثناء في بعض الاحكام كعدم جواز الاستغراق في الاستثناء وجوازه فيها كما قيل والتخصيص بالعقل
شائع كما في قوله تعالى خالق كل شيء فكل شيء عام شامل له تعالى ايضا لكن العقل يخصصه تعالى ويخرجه عن الخلق كما بينا
مفصلا في مبحث التخصيص وحجة المانع اي مانع التخصيص بالعقل واهية لا يعبأ به **فصل** اختلف في ان العام
اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله العام فهل ذلك الضمير يكون مخصصا للعام ام لا والى هذا اشار المصنف
بقوله قيل القائل ابو الحسين البصري وامام الحرمين ووافقهما العلامة في النهاية وخالفهما في التهذيب كما
سياتي الضمير في مثل قوله تعالى وبعولتهن مخصص للعام الذي يرجع اليه ذلك الضمير وهو قوله تعالى والمطلقات
تمام الآية هكذا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في الضمير في قوله وبعولتهن بل وفي بردهن مخصص لقوله
والمطلقات وبيان التخصيص ان المطلقات عام شامل للرجعيات والبائنات لانه جمع معرف باللام وهو
يفيد العموم كما مر وقوله وبعولتهن احق بردهن يخصص ذلك العام بان المراد بالمطلقات الرجعيات دون

البائنات لان لبعولة البائنات لا یستحقون بردهن فالضمیر فی بعولتهن و بردهن یرجع الی الرجعیات المرادة بالمطلقات فلو بقی العام علی عمومه یکون المرجع عاما والضمیر لبعض افراده فیلزم مخالفة الضمیر لمرجعه فوجب التخصیص فیدل الآیة علی وجوب التربص ثلثة قروء للرجعیات دون البائنات ومنعه ای التخصیص المذکور الشیخ والحاجبی وطائفة من العامة کالغزالی والآمدی والبیضاوی فعلی هذا یجب التربص علی کل من الرجعیات والبائنات وللعلامة فی النهایة والتهذیب قولان الجواز فی الاول والوقف فی الثانی والمرتضی والمحقق قالا بالوقف وهو اسلم عند المصنف لتعارض الادلة من الجانبین للاول ای دلیل القول الاول وهو تخصیص العام بالضمیر مخالفة الضمیر مرجعه ای لو لم یکن الضمیر مخصصا بل یبقی العام علی عمومه فیکون المرجع عاما والضمیر للخاص من افراده فیلزم مخالفة الضمیر لمرجعه وهو خلاف الحقیقة فان الحقیقة الاتحاد بین الضمیر والمرجع وذلک لا یحصل الا فی التخصیص وللثانی ای دلیل القول الثانی وهو ان الضمیر لا یخصص العام مجازیة لفظ لا یستلزم مجازیة لفظ آخر ما الضمیر موضوع للعود الی المذکور قبله فعوده الی بعض المذکور مجاز وارتکاب المجاز فی الضمیر لا یوجب ارتکاب المجاز فی المرجع العنای تخصص العام لنا علی الوقف تعارض المجازین احدهما فی الضمیر والآخر فی المرجع بلا مرجح والحاصل ان فی کل من احتمالی التخصیص وعدمه ارتکابا بالمجاز اما فی احتمال التخصیص فلان اللفظ العام حقیقة فی العموم فاستعماله فی الخصوص مجاز واما فی احتمال عدم التخصیص فلان وضع الضمیر للعود الی نفس المذکور قبله فلو عاد الی بعض المذکور فیکون مجازا فی الضمیر لعدم جریانه علی مقتضی الوضع فلزم المجازان وتعارضا فلا بد فی الحکم من ترجیح احد المجازین من مرجح ولیس لاحد من المجازین مرجح فیجب الوقف والاستخدام شایع واجیب من حجة المخصص بانه لو لم یکن الضمیر مخصصا لزم مخالفة الضمیر لمرجعه والجواب ان تلک المخالفة لا ضیر فیها لشیوع صنعة الاستخدام والقول به فیراد بلفظ العام معناه الحقیقی وبضمیره معناه المجازی المطلب الثالث من المنهج الثالث فی المطلق والمقید المطلق علی ما عرفه اکثر الاصولیین هو ما دل علی فرد شایع محتمل صدقه علی افراد کثیرة مندرجة فی جنسه ای جنس ذلک الفرد وهو المفهوم الکلی یصدق علی هذا الفرد وعلی غیره من الافراد والحاصل ان المطلق موضوع لامر کلی ای لحصة فرد غیر معین قابل لافراد کثیرة علی البدل نحو رجل فانه یدل علی حصة من الانسان محتملة الوجود فی ضمن زید و عمرو وغیرهما فیشمل التعریف النکرة والمعرف بالعهد الذهنی الدالین علی الماهیة المقیدة بقید الوحدة الغیر المعینة نحو اکرم رجلا ولقد امر علی اللئیم یسبنی ویخرج عنه کمثل الحمار یحمل اسفارا ان کانت الجملة صفة للحمار هذا ما هو المشهور من تعریف المطلق وعرفه البعض بانه ما دل علی ماهیته من حیث هی لا بقید الوحدة ولا الکثرة وهو الظاهر من الشهید الثانی

فی تمہید القواعد حیث قال فی مقام الفرق بین المطلق والعام ان المطلق ہو الماہیۃ لا بشرط شیء والعام ہو الماہیۃ بشرط الکثرۃ المستغرقۃ فعلی ہذا یشمل التعریف اسم الجنس المحلی باللام الدال علی الماہیۃ المعلومۃ بشرط حضورہا فی الذہن کما فی الرجل خیر من المراۃ واسم الجنس المنون بتنوین التمکن الدالۃ علی الماہیۃ المطلقۃ المشروطۃ بعدم کونہا معینۃ بالتعیین الذہنی کقولک ہذا رجل لا امرۃ وقول الشاعر اسد علی وفی الحروب نعامۃ ویخرج من التعریف النکرات والاعلام الشخصیۃ والمبہمات فالتعریفان متباینتان تباینا کلیا اذا عرفت ہذا فاعلم انہ یظہر من کلام بعض المحققین ان کثیرا من الفقہاء یقولون ان ہذا مطلق وذاک مقید فیجب حمل الاول علی الثانی مع انہ من النکرات وکذا یقولون ذلک ایضا فیما کان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاکتفاء فی التعریف بالاول او الثانی فاسد بل کلاہما من المطلق وایضا یقولون فی المنکر واسم الجنس المعرف والمنون ان احدہما مطلق والمطلق ینصرف الی الفرد الشائع فالاکتفاء باحد التعریفین فاسد ایضا فیما یذکرون من شروط حمل المطلق علی المقید لا یفرقون بین الامرین فالاظہر ان المطلق احد الامرین اما الدال علی الماہیۃ او علی الشائع فی جنسہ نعم من قال بتعلق الاحکام بالافراد فلہ الاکتفاء بالتعریف الاول والمقید بخلافہ ای ما دل علی فرد غیر شائع فی جنسہ او ما لا یدل علی شائع حتی ینتقض بالجملات فیدخل فیہا الاعلام والمبہمات وقد یعرف المقید بانہ ما اخرج من شیاع ای ما لا یکون فیہ العموم ولو من جہۃ مثل رقبۃ مومنۃ فان الرقبۃ کانت شاملۃ للمومنۃ والکافرۃ ثم اخرجت عن شیاعہا او زیل العموم وخصصت بالمومنۃ فہی مطلقۃ من جہۃ شمولہا جمیع افراد المومنۃ من الابیض والاسود ومقیدۃ من جہۃ خروج الکافرۃ فہی مقید من وجہ ومطلق من وجہ آخر والاصطلاح الشائع فیما بینہم فی المقید ہو ہذا فبین التعریفین عموم من وجہ لتصادقہما علی ہذا الرجل وصدق الاول علی زید والثانی علی رقبۃ مومنۃ فان اختلف حکمہما ای حکم المقید والمطلق بمعنی ان یکون المحکوم بہ فیہما مختلفا نحو اعتق رقبۃ واخلع رقبۃ ہاشمیۃ فلا حمل لاحدہما علی الآخر مطلقا سواء کان الحکمان امرین او نہیین او لواحد ہما امرا وللآخر نہیا وسواء کان علۃ الحکم فیہما متحدا نحو ان غسلت فاعتق رقبۃ وان توضأت فاعتق رقبۃ مومنۃ لو جعل علۃ الغسل والوضوء سببہما واحدا او متعددا او لم یکن بہ مطلقا او مختلفا نحو ان ظاہرت فاعتق رقبۃ وان ضربت زیدا فاعتق رقبۃ مومنۃ ففی ہذہ الصورۃ لا یحمل علی کل من المطلق والمقید اجماعا ای عدم الحمل فی الصورۃ المذکورۃ اجماعی لا اختلاف فیہ کما ذکر فی اکثر کتب الاصول الا ما نقل عن اکثر الشافعیۃ فانہم قالوا بالحمل ان اتحد سبب الحکم فحملوا الید فی آیۃ التیمم علی الید فی آیۃ الوضوء فان الید فی آیۃ الوضوء مقید بما آخرہ المرفق وفی آیۃ التیمم مطلق وسبب الحکم فیہما

ایضا واحد وهو صدور الحدث ولا یخفی علیك مخالفته للاول ولفهم العرف اذ لو قال السید لعبده ان جاء ولدی
من السفر فاکرم عالما ثم قال ان جاء ولدی من السفر فاخلع عالما ما انعتبا لما فهم العرف تقیید الاول بالثانی ایضا ولو
لزوم التقیید عند اتحاد السبب فلا نسلمه فی خصوص الآیة الکریمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتیمم
هو مع فقدانه فاختلف السبب فالحق هو عدم الحمل اذا لم یرد دلیل خارجی علی الحمل وان ورد وجب الحمل کما اشار الیه بقوله
الا مع التوقف ای یحمل احدهما علی الآخر اذا توقف احد الحکمین المختلفین علی الآخر کما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد
تملك رقبة کافرة فحینئذ یجب حمل رقبة علی مؤمنة لا کافرة لما ثبت شرعا من ان العتق موقوف علی الملك
ولا یصح بدونه وقد ورد النهی عن ملك الکافرة فلا بد ان یکون المراد بعتق الرقبة الرقبة المؤمنة فان قلت القید
هنا الکافرة والمطلق لم یقید بها بل بنقیضها وهو المؤمنة قلت معنی حمل المطلق علی المقید تقیید المطلق به سواء کان
بالاثبات او بالنفی والا ای وان لم یختلف حکم المطلق والمقید بان یکون المحکوم به فیهما متحدا نفیا نفیا او اثباتا اثباتا فان
اتحد موجبهما ای سبب الحکم فی المطلق والمقید حال کون الحکمین فیهما مثبتین نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فالحکم فیهما بالاثبات حمل المطلق علی المقید اجماعا لا اختلاف بینهم فی وجوب الحمل
بالمقید لکنهم اختلفوا فی انه هل ذلك المقید یکون بیانا للمطلق او نسخا له وما اختاره المصنف هو الاول
والیه اشار بقوله بیانا لا نسخا ای یحمل المطلق علی المقید ویکون المقید بیانا للمطلق لا نسخا سواء تقدم المقید او
تاخر عنه وقیل بل هو ناسخ ان تاخر المقید عن المطلق یعنی لو تاخر المقید عن المطلق کان المقید ناسخا للمطلق لا بیانا
لنا علی حمل المطلق علی المقید وکونه بیانا لا نسخا دلیلان اعلم ان ههنا دعویان الاولی حمل المطلق علی المقید والثانیة کون المقید
بیانا للمطلق لا نسخا له والمصنف اشار الی دلیل الاولی بقوله الجمع اولی ای علی تقدیر حمل المطلق علی المقید یحصل
الجمع بین الدلیلین لان المطلق جزء المقید وهو الکل والآتی بالکل آت بالجزء لا محالة فالعامل بالمقید عامل بالدلیلین
والعامل بالمطلق یکون عاملا لاحدهما والعمل بالدلیلین اولی من اهمال احدهما واعترض علیه بعدم انحصار الجمع فی الحمل
لجوازه بحمل المقید علی الاستحباب او علی الوجوب التخییری المصطلح وههنا بحث یطلب من المطولات وتیقن البراءة ای علی
تقدیر حمل المطلق علی المقید یحصل براءة الذمة بالیقین لان العمل بالمقید یلزم منه العمل بالمطلق واما العمل بالمطلق فلا یلزم
منه العمل بالمقید لحصوله فی ضمن غیر ذلك المقید فتامل ویرجح ای التقیید الی التخصیص هذا اشارة الی دلیل الدعوی
الثانیة وحاصله ان المقید بیان المطلق لا نسخ لان رقبة فی قوله اعتق رقبة مثلا رقبة من الرقبات آیة رقبة کانت
فیکون عاما لکن علی سبیل البدلیة وهی بیان الاجماع فاذا قیدت بالمؤمنة صار ذلك تخصیصا وخرج عنها البعض

الرقبات كالرقبات الغير المؤمنة فظهر ان التقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيكون حكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر كان
بيانا للعام لا ناسخا له كما تقدم كذا المقيد المتاخر ايضا يكون بيانا للمطلق لا ناسخا له اذا عرفت هذا فاعلم انه يقضى العجب
من الشارح محمد احسن مع شرحه لهذه العبارة حسب ما شرحها الشارح حيث اعترض على قول المصنف في المنهية المتعلقة
بقولنا وهي هذا اي في الاستدلال على المطلبين الاول ان الحمل بيان لا نسخ وثانيهما ان الواجب حمل المطلق على المقيد لا
العكس انتهى فقال ذلك الشارح بعد نقل الدليلين الاولين على الدعوى الاولى ونقل عبارة الحاشية محصل ما قال
انه يظهر من الحاشية المتعلقة بقوله لنا انهما دليلان للدعويين مع انهما مختصان على الدعوى الاولى دون الثانية
فانه لا تقريب فيهما فان في النسخ ايضا عملا بالدليلين كما في البيان وفيه الخروج عن العهدة بيقين ايضا كما
في البيان انتهى اقول ما اورده غير وارد على المصنف لانه ما صرح في المنهية ان الدليلين الاولين للدعويين حتى يرد
ما قال الشارح بل قال المصنف فيها الاستدلال على المطلبين فقد استدل عليهما حيث ذكر للدعوى الاولى
دليلين وللثانية دليلا واحدا هذا ما استدل به على بيانية المقيد للمطلق واما القائل بكونه ناسخا له فاحتج بان المقيد
مع التاخر عن المطلق لو كان بيانا له لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب كونه مجازا في المقيد وكونه مجازا فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص واجيب عنه ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة
القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة وفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها من قبل
وليس كذلك ومنفيين عطف على قوله مثبتين اي وان اتحد سبب الحكم في المطلق والمقيد ويكونان منفيين كما
يقول القائل في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا وقد ناقش البعض في المثال وقال انه من باب تخصيص
العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم فعدل عن المثال المذكور الى قوله لا تعتق المكاتب ولا تعتق
المكاتب الكافر حين لم يقصد الاستغراق باللام وقال بعض المحققين بصحة المثالين بارادة الجنس وكون التنوين
تنوين التمكن في المثال الاول وبارادة الماهية في الثاني يعمل بهما اي بالمطلق والمقيد كليهما اجماعا لان نفي
المقيد يلزم نفي المطلق فلا منافاة وان اختلفا اي موجب الحكم في المطلق والمقيد كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار
في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة لم يقيد فيها الرقبة وتقييدها في كفارة القتل كما قال تعالى
ومن قتل مؤمنا متعمدا فتحرير رقبة مؤمنة حيث قيد الرقبة بالمؤمنة فالسبب في الحكمين مختلف لانه في الاول
الظهار وفي الثاني القتل فهم اي العلماء مختلفون في الحمل اي حمل المطلق على المقيد على ثلثة اقوال فعن اكثر
الشافعية الحمل ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن الحنفية المنع مطلقا وعن بعضهم الحمل مطلقا وتحقيق

معاشر الخاصة متفقون على منعه اى منع الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين بان الحمل على المطلق ضروري فلم يمنع مانع وههنا ليس مانع ولا منافاة بين المطلق والمقيد المطلب الرابع من المنهج الثالث في المجمل والمبين المجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اى جمعه واصطلاحا ما اى قول او فعل ولذا لم يقل لفظ ليشمل القول والفعل كليهما دلالته غير واضحة فلا يصدق على المهمل لعدم الدلالة فيه بخلاف ما قال الحاجبي بالم يتضح دلالته لانه يصدق على المهمل ايضا فان السلب يصدق بانتفاء الموضوع ايضا وهو اى المجمل اما فعل بحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب او المجمل لفظ مفرد بسبب تردده بين المعاني للاشتراك اللفظي في الاصل كالعين والقرء والجون او بسبب الاعلال كلفظ المختار المحتمل للفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بالكسر للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال او للاشتراك المعنوي وهو فيما اذا كان المراد منه معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك لا في الاخبار نحو قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة او في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة او اعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة او المجمل لفظ مركب والاجمال فيه اما بجملته كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه يحتمل للزوج والولي للمرأة او باعتبار تخصيصه بمجهول نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين وقوله تعالى احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان وجهالة معناه يوجب الاجمال فان الاحصان قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال في ضمير تقدم امران يصلح كل واحد منهما ان يكون مرجعا للضمير نحو ضرب زيد عمرا فضربته فيحتمل كون مرجع الضمير زيدا او عمرا ومنه ما روي عن جريج حيث سئل عن ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له من الاقرب فقال من ابنته في بيته ومنه ما عن عقيل انه قال الا ان معاوية بن ابي سفيان يامرني ان العن عليا الا فالعنه وقد يكون الاجمال في الصفة لما موصوفان نحو زيد طبيب ماهر يحتمل كون الماهر صفة للطبيب او لزيد مطلقا بان يحتمل خيرا بعد خبر اعلم انهم قد اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة حيث اضيف الحرمة الى الاعيان ومثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغيرها كما اضيف الحلة الى الاعيان وكذا الاختلاف في غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام فقال البعض كالكرخي وابي عبد الله البصري ان مثل تلك الاحكام يعد من الاجمال والاكثر على عدم الاجمال وهو الحق كما اشار اليه المصنف بقوله لا اجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لظهور المراد لان استقراء كلام العرب شاهد على ان المراد في مثل هذا الكلام

حيث يطلق ويراد انما هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب والوطى في الموطوء فان قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم منه سابقا الى الفهم عرفا حرمة اكل لحم الخنزير وشرب الخمر ولبس الحرير ووطى الامهات فتبين انه لا اجمال في الكريمة المزبورة كما فهم واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له والافعال كثيرة فلا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر بالضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالة الآية على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال واجيب بالمنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله وكذلك لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اذ الباء للتبعيض لنص المعصوم عليه السلام عليه كما مر في المبادي اللغوية فلا عبرة بكلام بعض الحنفية حيث قالوا بالاجمال في الآية ولا في نحو قوله سبحانه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما قال المرتضى علم الهدى رضي الله عنه ذهب الى انه مجمل في اليد اي الاجمال في الآية باعتبار اليد لاطلاقها اي اليد على كل العضو من المنكب الى اطراف الاصابع وعلى البعض اي بعض العضو من المرفق ومن الكوع ومن اصول الاصابع الى رؤسها والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون اليد مشتركة بين المعاني المشتركة والمشترك مجمل للتردد بين معانيه عند عدم القرينة قيل وفي القطع ايضا كما ان الاجمال باعتبار اليد كذلك الاجمال فيها باعتبار القطع ايضا لاطلاقه اي القطع على الابانة والجرح كليهما اما الابانة فظاهر واما الجرح فكقوله تعالى حكاية عن قصة يوسف عليه السلام فقطعن ايديهن اي جرحن فحصل الاجمال في القطع ايضا وذهب العلامة والفخري والحاجبي الى ان لا اجمال فيها اي في الآية لا باعتبار اليد ولا باعتبار القطع وعليه اكثر الاصوليين لانها اي اليد حقيقة في العضو من اطراف الاصابع الى المنكب وفي البعض اي بعض اليد مجاز بالقرينة فيكون مجازا من باب اطلاق الكل وارادة الجزء والقطع ظاهر في الابانة لا في الجرح فيكون حقيقة في الابانة للتبادر ومجازا في الجرح فلا يبقى الاجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع ثم اعلم انهم اختلفوا في اللفظ الذي له مفهومان لغوي وشرعي وصدر عن الشارع هل هو مجمل ام لا فقيل بعدم الاجمال مطلقا وحمله على المعنى الشرعي سواء وقع في الاثبات او في النفي وقيل ايضا بعدم الاجمال لظهور الاول في الشرعي والثاني في اللغوي وقيل بعدم الاجمال في الاثبات وحمله على الشرعي وبالاجمال في النفي وقيل بالاجمال مطلقا والمصنف اختار الاول حيث قال وماله محمل لغوي وشرعي اي اللفظ الذي له محملان اي معنيان لغوي وشرعي ويمكن حمله عليهما كقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فيحتمل ان يكون مراده صلى الله عليه وآله ان الطواف بالبيت يسمى صلوة في اللغة ويحتمل ان يكون معناه ان الطواف بالبيت كالصلوة الشرعي في اشتراط الطهارة وكقوله صلى الله عليه وآله

فما فوقهما جماعة يحتمل ان يراد به انه يحصل الجماعة حقيقة بالاثنين او انه يحصل بهما فضيلة الجماعة ليس بمجمل خلافا لقوم وبالجملة فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي دون اللغوي بقرينة بعثته صلى الله عليه وآله وسلم لتبليغ الاحكام لا لتعليم اللغة فكيف يحمل اللفظ على المعنى اللغوي

فصل المبين نقيض المجمل اي ما دلالته واضحة سواء كان مبينا بنفسه ويقال له الواضح بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم او مبينا بالغير ويقال له الواضح بغيره كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه مجمل لكنه صار مبينا لقوله تعالى صفراء فاقع لونها واطلاق المبين على الاول مسامحة والبيان قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل اما البيان بالقول فهو اجماعي وقد وقع كثيرا من الله ورسوله اما من الله فقوله تعالى صفراء فاقع لونها الخ فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا البقرة على اظهر القولين واما من الرسول فقوله عم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها في قوله سبحانه وآتوا حقه يوم حصاده واما البيان بالفعل فهو الاصح عند الاكثر خلافا لشرذمة قليلة لا يعبأ بهم فان صلوته صم بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكذا حجه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان الفعل مشابها لما فعله مثل قوله صم صلوا كما رايتموني اصلي فليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة كما توهم بل احالة على ما فعله في الخارج وتارة بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل ثم فعل فعلا يصلح لكونه بيانا له ولم يبين بعد بغيره فالعقل يحكم بان هذا الفعل بيان لما امره والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد خالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا ان القول ايضا قد يكون اطول من الفعل فان ما في الركعتين من الافعال والهيئات لو بين بالقول ربما كان اطول زمانا من فعلهما فدعوى اطولية الفعل من القول مطلقا ممنوع وثانيا ان لزوم تاخير البيان ممنوع اذ هو انما لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع له واما لو شرع في الفعل المبين في اول زمان الامكان وان كان اتمامه موقوفا على مضي زمان طويل فهو لا يسمى تاخير البيان عرفا مثلا قال السيد لعبده ادخل البصرة فمشى العبد في الحال حين امر المولى وقد طال زمان سيره بمقدار عشرة ايام ثم دخل البصرة فلا يقال ذلك مؤخرا بل يعد ذا ممتثلا فورا نعم لو اخر العبد في المشي وشرع في السير بيوم مثلا بعد امر المولى يعد مؤخرا وثالثا انه لو كان البيان بالفعل اصلح من القول فلا نم القبح في تاخيره ورابعا امتناع تاخير البيان مع امكان تعجيله انما يسلم اذا كان التاخير عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض وخامسا قوله صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم

دليل على ان صلوته ؑ وحجه كان فعلا بيانا للصلوة والحج الواردين في الكتاب كما مر تذكر وتاخيره اي تاخير البيان
عن وقت الحاجة اي الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه ممتنع اجماعا لا خلاف فيه بين احد من اهل العدل
لاستلزامه التكليف بما لا يطاق لان المكلف في وقت الخطاب مكلف باتيان المراد من ذلك الخطاب وهو غير عالم بالمراد
فتكليف العمل به فيلزم التكليف بالمحال نعم من يجوز التكليف بما لا يطاق يجوزه ذهب ايضا وتاخير البيان اليه
اي الى وقت الحاجة جائز وهو الاشهر الاقرب وقال الغزالي انه ممتنع وعليه الحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال
السيد المرتضى بامتناعه فيما اي في لفظ يراد به غير ظاهره اي في اللفظ الذي له معنى ظاهر لكنه غير مراد كالعام
والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا بل يجب على الشارع ان يبين وقت
ايراد العام وغيره ان هذا العام مخصص او هذا المطلق مقيد واما بيان ذلك الفرد المخصوص او المقيد بعينه فلا يجب
على الشارع بيانه في وقت الخطاب واما المجمل اي اللفظ الذي ليس له معنى ظاهر كالقرء المشترك بين الطهر
والحيض فيجوز فيه تاخير البيان الى وقت الخطاب لنا على جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة تاخير البيان
في كثير من الاحكام كالصلوة والحج فانه تعالى امر بهما بقوله اقيموا الصلوة وقال ولله على الناس حج البيت ثم
بين جبرئيل ؑ احكامهما وتفاصيلهما ثم بين الرسول صلعم بالتدريج وكذا قوله تعالى واتوا الزكوة بين تفاصيل الخمس
والنصاب بعد بالتدريج وكذا اعتبر ذلك ايضا بناء العقلاء على تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
لدواعي كثيرة لا تحصى مثل ان يقول المولى لعبده في حضر جمع اكرم العلماء ولا يريد استثناء زيد عنهم في ذلك المحضر
صلاحا فيؤخره في اخراجه وكذا وللغزالي اي دليل الغزالي على ما اختاره من عدم جوازه هو اي تاخير البيان
عن وقت الخطاب كخطاب العربي بالتركي في عدم الفهم كما ان في خطاب العربي بالتركي يوجب عدم فهم المعنى
من اللفظ كذا تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه لما لم يبين معنى اللفظ في وقت الخطاب لا يفهم المكلف من
اللفظ في ذلك الوقت معناه فيكون قبيحا وللمرتضى اي دليل المرتضى علم الهدى على ما اختاره لزوم الاغراء
بالجهل اي لو جاز التاخير عن وقت الخطاب لزم الاغراء بالجهل من الشارع فان المخاطب حين استماعه الخطاب
يفهم من اللفظ ما هو ظاهر منه وهو غير مراد للشارع فمثل هذا الخطاب من الحكيم من غير نصب قرينة دالة على المراد
قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل دون هو اي لزوم الاغراء بالجهل في الاول اي في لفظ له ظاهر غير مراد لا في الثاني
اي ليس ذلك اللزوم في المجمل الذي ليس له معنى ظاهر فان المخاطب لا يفهم منه شيئا حتى يلزم الاغراء بالجهل
قلنا في الجواب عن دليلي الغزالي والمرتضى رضي الله عنه فرق بين عدم الفهم اصلا اي كلية كما في خطاب العربي

بالترکی والتردید بان المراد ہذا المعنی او ذاک والحاصل انہ جواب عن دلیل الغزالی بان تاخیر البیان عن وقت الخطاب کخطاب العربی بالترکی وتقریر الجواب ان ذلک ممنوع لان فی خطاب العربی بالترکی لا یفہم المخاطب شیئا من اصناف الکلام حتی انہ لا یتمیز بین کونہ خبرا او انشاء او مدحا او ذما بخلاف المجمل فان المخاطب یفہم منہ ان المراد بہ احد معانیہ المحتملۃ ویتردد فی تحصیلہ ویفتش المراد ویوطن نفسہ علی الامتثال فلا ح الفرق بین عدم فہم المراد بالکلیۃ وبین فہمہ ولو اجمالا فقیاس الاول علی الثانی قیاس مع الفارق وتجویز التخصیص للعام مفرد ومبین لہ فلا اغراء بالجہل جواب عن حجۃ المرتضی رحمہ اللہ حاصلہ انہ انما یلزم الاغراء بالجہل لو لم یکن فی اللفظ العام الوارد فی الخطاب احتمال التخصیص والتجوز ولیس کذلک بل فی العام الوارد فی الخطاب احتمال التخصیص باق والعقل یجوز ذلک بان یکون ذلک العام مخصصا او یستعمل مجازا فی فرد خاص فلا یفہم المخاطب الظاہر من اللفظ العام فلا یلزم الاغراء بالجہل والنسخ وارد ہذا ایضا جواب بالاحتجاج السید لکنہ بالنقض تقریرہ ان من شرط المنسوخ ان لا یکون موقتا بغایۃ یقتضی ارتفاع المنسوخ فیہا مثل ان یقول الشارع علیک افعل ہذا الواجب الی ان نسخہ فلا بد من کون لفظ المنسوخ ظاہرا فی الدوام ولا استمرار فاذا اخر نسخہ یعلم ان المراد کان خلاف الظاہر وقد استعمل اللفظ الذی لہ حقیقۃ فی غیر تلک الحقیقۃ من غیر دلالۃ فی حال الخطاب علی المراد فیلزم الاغراء بالجہل علی ما قال السید فیلزم ان لا یجوز تاخیر النسخ عن وقت خطاب المنسوخ مع انہ جائز اتفاقا فما ہو جواب السید فہو جوابنا المطلب الخامس من المنہج الثالث فی الظاہر والماول الظاہر لغۃ الواضح واصطلاحا ما ای لفظ دلالتہ علی المعنی ظنیۃ لرجحانہا ای لرجحان تلک الدلالۃ علی معنی بالنسبۃ الی آخر کالاسد فان دلالتہ علی الحیوان المفترس راجحۃ بالنسبۃ الی غیرہ والماول لغۃ ماخوذ من آل یؤل ای رجع یقال آل الیہ الامر اذا رجع واصطلاحا اللفظ المحمول علی المعنی المرجوح لمقتض ای لدلیل یقتضی رجحان المرجوح فیخرج عنہ التاویلات الفاسدۃ التی بلا دلیل کحمل الید فی قولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیہم علی القوۃ فان الید حقیقۃ للعضو المخصوص وارادتہ من الید فی الآیۃ یوجب تجسیمہ تعالی وبطلانہ قطعی فحملنا علی معنی القوۃ المرجوح لدلالۃ العقل وما اول بعض الصوفیۃ قولہ تعالی ختم اللہ علی قلوبہم وعلی سمعہم وعلی ابصارہم غشاوۃ ولہم عذاب عظیم وجعلوا الآیۃ لبیان الثواب لا العقاب وقال المراد بالختم والغشاوۃ ختم النور وغشاوتہ وبالعذاب العذوبۃ العظیمۃ فہو تاویل بلا دلیل لا یصغی الیہ الا من ہو معوج وعلیل ویخبط خبط العشواء ووقع علی جبہۃ

في الورطة الظلماء والتاويل منه قريب وما هو يكفي فيه ادنى مرجح لحمل اللفظ على المعنى المرجوح كحمل آية انما الصدقات للفقراء والمساكين على بيان المصرف اي الآية تدل على ان مصرف الصدقات هو الفقراء والمساكين وغيرهم فيجوز دفع الصدقة الى اي صنف شاء من الاصناف المذكورة في الكتاب ولا يجب دفعها الى كل واحد من الاصناف المذكورة استيعابا وعلماء المالكية والحنابلة والحنفية والغزالي بخلاف ما قالت الشافعية فانهم عدوا الآية من التاويلات البعيدة وقالوا انها لبيان الاستحقاق لا لبيان المصرف لان لام الفقراء ظاهر في الملك والاستحقاق فيجب صرف الصدقة الى كل من الاصناف المذكورة ومراعاة التسوية بينهم كما يفهم من البيضاوي ورد بان سياق الآية يدل على ان هذه الآية لبيان المصرف لا لبيان الاستحقاق تقريره ان قوله تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون يدل على ان المنافقين كانوا عابوا رسول الله صلعم في قسمة الصدقات وهذا يقتضي بيان مصرف الصدقات لئلا يتوهم في المعطين انهم مختارون في اعطاء الصدقات لاي شخص شاؤه فدل على ان الآية لبيان المصرف ومن التاويل البعيد كتاويل اطعام الستين باطعام طعامهم قالت الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا مؤول فان المراد اطعام طعام ستين مسكينا بانها اطعام اذ المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما وبين دفع حاجة ستين مسكينا في يوم واحد فلا بد ان يراد باطعام ستين مسكينا طعام ستين مسكينا حتى يجوز اعطاء مسكين واحد في ستين يوما والمالكية والشافعية عدوا التاويل المذكور من التاويلات البعيدة وجه البعد اضمار الطعام من غير حاجة اليه وجعل المعدوم وهو طعام ستين موجودا بحسب الارادة وجعل اطعام ستين الموجود بحسب اللفظ معدوما مع عدم الحاجة الى ذلك واستقامة المعنى بدونه وقد ما قالوا لعدم الفرق بين اطعام ستين في يوم واحد واطعام واحد في ستين يوما لحصول المقصود هو دفع الحاجة فهو مردود اذ ليس المقصود هو دفع الحاجة فقط بل هو فضيلة اجتماع المؤمنين واغتنام بركة جماعتهم وحصول مستجاب الدعوة لانه اذا اجتمع مثل ذلك العدد من المؤمنين الصالحين فيحصل بهم البركة ويكون دعاؤهم مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وكتاويل امساك الاربع بابتداء النكاح او للاول والحاصل ان غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي اسلم يوم الطائف وعنده عشرة من النساء واسلمن معه فقال له النبي صلعم امسك اربعا وفارق سائرهن قالت الحنفية ان كان

بار النسبة يدل على انها السبب ويعين المدلالة دلالة او ويعين الموضوع فتبين ان الظاهر انه لا قائل
به احد وههنا كلام طويل الذيل يطلب من المطولات ثم المنطوق الصريح او غير صريح وهو بحسبه مطابقي او تضمني
في صريح المنطوق ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة او التضمن بناء اذا كان الدلالة التضمنية من الدلالة اللفظية الوضعية
على ما عليه الحاجبي واما اذا عدت من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه له امن المنطوق الصريح كما عليه بعض محققي المتاخرين
وغير الصريح التزامي اي المنطوق الغير الصريح ما يدل عليه اللفظ بالالتزام وهو على انحاء ثلثة فان قصد المعنى الالتزامي و
توقف عليه اي على قصده ذلك المعنى صدق اي صدق الكلام لدى المتكلم بحيث لو لم يقصد ذلك المعنى كان الكلام
من المتكلم كاذبا نحو قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المقصود بهذا الكلام معناه الالتزامي هو رفع المؤاخذة
عن الامة حين خطائهم ونسيانهم وصدق كلامه عم هذا موقوف على قصده ذلك المعنى والا لم يكن صادقا لان من نظائر
عين الخطاء والنسيان لم يرفع عن الامة او توقف على قصده ذلك المعنى صحة الكلام عقلا بحيث لو لم يقصد
ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عقلا نحو قوله تعالى واسئل القرية فالمقصود بالقرية معناها اللازم هو اهلها وصحة هذا
القول موقوف على قصد الاهل وتقديره في الآية لان السؤال عن القرية لا يصح عقلا او توقف على قصد المعنى
اللازم صحة الكلام شرعا لو لم يقصد ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عند الشرع نحو قول القائل اعتق عبدك عني على
الف فالمقصود ملكني العبد معناه اللازم وهو التمليك اي اجعله ملكا لي على الف وصحة هذا القول موقوف على قصد
التمليك لان العتق بدون حصول الملكية لا يصح في الشرع فدلالة اقتضاء جزاء لقوله ان قصد اي يسمى ذلك
دلالة اقتضاء وبدونه اي بدون توقف صدق الكلام والصحة على ما قصد مع اقترانه اي اقتران الملفوظ الذي
قصده المتكلم بما اي بشيء لولا التعليل بذلك الشيء اي لو لم يكن ذلك الشيء المقترن به علة لما اقترن من الحكم لبعد
صدور ذلك الكلام من الشارع والحاصل ان ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك
الشيء علة لما اقترن به لكان صدور ذلك الكلام من الشارع بعيدا فتنبيه وايماء اي فانه تنبيه وايماء الى
علة الحكم فمثاله قوله اعتق رقبة بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فصدق كلامه اعتق
رقبة غير متوقف على ما قصد منه لكنه مقترن بالوقاع الذي لو لم يكن علة لقوله اعتق رقبة لكان صدور هذا القول منه
بعيدا فيفهم منه علة الحكم لانضمام الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت في نهار رمضان فاعتق رقبة والا استثناء من قوله ان
قصد اي وان لم يقصد المعنى الالتزامي من اللفظ بل ثبت ذلك المعنى من اللفظ تبعا بدون القصد اليه فدلالة
الاشارة اي يسمى دلالة اللفظ على المعنى الغير المقصود دلالة الاشارة مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا

مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فهو يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر مع ان ذلك غير مقصود
من الآيتين بل المقصود من احديهما بيان تعب الام وما تقاسيه في الحمل والفصال ومن آخرهما بيان مدة اكثر الفصال
وانما فهم اقل مدة الحمل منهما تبعا لانه اذا كان مدة الحمل والفصال ثلثين شهرا وخرج منها حولان اى اربعة وعشرون شهرا
للرضاع بقي منها ستة اشهر فهو مدة الحمل والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اى محل النطق
بان يكون المدلول حكما لشئ غير مذكور وحالا من احواله نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان حرمة الضرب المستفادة منه
مفهوم ما دل عليها لفظ مذكور في الآية الا انها فهمت منها فصارت حكما لشئ غير مذكور فان كان اى المفهوم مفهوم
موافقة بان يكون الحكم الذي هو غير مذكور موافقا للحكم الذي هو مذكور في الاثبات والنفي كما ان حرمة الضرب حكم
مفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف غير مذكور فيه موافق للحكم المذكور فيه في محل النطق وهو حرمة التافيف ففحوى الخطاب
ولحن الخطاب اى يسمى ذلك بهذين الاسمين وبالقياس الجلي وطريق الاولى تبعا القياس بطريق اولى وان كان
المفهوم مفهوم مخالفة بان يكون الحكم الغير المذكور مخالفا للحكم المذكور فدليل الخطاب اى يسمى ذلك بهذا الاسم وفي
مثال بعينه هذا وهو اى المفهوم المخالف اقسام منها مفهوم الشرط نحو قوله تعالى فان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن فمفهوم المخالف انه لو لم يكن اولات حمل فانفقوا عليهن غير ذلك ومنها مفهوم الصفة نحو في
الغنم السائمة زكوة فمفهومه المخالف ان في غير السائمة من المعلوفة ليس فيها زكوة ومنها مفهوم الغاية نحو
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فمفهوم المخالف انها اذا نكحت زوجا غيره تحل له ومنها مفهوم اللقب
نحو في الغنم زكوة فمفهومه المخالف انه ليس في غير الغنم زكوة ومنها مفهوم الحصر نحو انما العالم زيد فمفهومه ان غيره
ليس بعالم هذا اذا فسر مفهوم الحصر بما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف وقد يفسر بما يكون الحصر فيه
مستفادا من التقديم فيتناول جميع صور التقديم بالحصر **فصل** مفهوم الشرط اعلم ان الشرط له معان وفي اصطلاح
الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط كما يقال الوضوء شرط الصلوة
وحولان الحول شرط لوجوب الزكوة وكذا الجملة الشرطية تستعمل في معان منها ما يفيد ان وجود الجزاء معلق على وجود الشرط وليس
عدمه معلقا على عدم الشرط نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هذا
على مصطلح اهل الميزان حيث قالوا استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس وثانيها ما يفيد تعليق
الجزاء على وجود الشرط وعدم الجزاء على عدم الشرط ايضا وهذا هو المراد فيما نحن فيه فعدم التنجيس موجود معلق
على وجود الكرية وانتفاؤه موقوف على انتفائها فهو اصطلاح اهل العربية وتستعمله اهل العربية وهو المعتبر ههنا

من اهل الاصول وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه كالقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وابي المكارم
بن زهرة لنا على حجية مفهوم الشرط التبادر الى الفهم فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فالمتبادر منه الى الذهن في العرف
انه ان لم يجئني زيد عندك فلا يجب عليك الاكرام والسؤال اي سؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن حاصله
لما نزل قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم سئل يعلى بن امية عمر بن الخطاب
بالنا نقصر من الصلوة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فقد فهموا من تعليق القصر على الخوف انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فسألوا عن سبب القصر في حال
الامن فلو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما فهموا ذلك وما سألوا عن السبب ولما كان للتعجب مع كونهم عالمين باللغة وجه و
لما قرره النبي ص على ذلك وقوله ص لازيدن على السبعين بعد قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه ص
فهم من قوله تعالى ان الاستغفار بالزائد على السبعين موجب للغفران فقال ص لازيدن على السبعين فدل على ان مفهوم
الشرط حجة وهنا بحث ويدل ايضا على حجية مفهوم الشرط ما عن الكافي عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله
قوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه فانه صريح في ان مفهوم الشرط
حجة فانه ع فهم من الآية عدم المشروط اي عدم الصوم عند عدم الشرط اي عدم الشهادة اي الحضر وما عن الكافي في الصحيح
عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ع انا نريد ان نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فاي ساعة ننفر فقال
لي اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر فاما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على كتاب
الله فان الله عز وجل يقول فمن تعجل فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال و
من تأخر فلا اثم عليه فان قوله ع فلو سكت الخ يدل على انه ع فهم من قوله فمن تعجل فلا اثم عليه ان من لم يتعجل فعليه
الاثم ولذا قال ع فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لخوف الاثم ولو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما صح قوله ع ذلك لجواز
عدم التعجيل وعدم الاثم عليه قالوا اي المانعون لحجية مفهوم الشرط قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه فلا يلزم
من انتفاء الشرط انتفاء المشروط لجواز قيام بدل آخر مقام الشرط حاصله ان تعليق الحكم على الشرط لا يستلزم
انه لو كان ذلك الشرط بعينه لتحقق الحكم والا فلا لجواز ان يكون لذلك الشرط بدل آخر يتحقق الحكم بذلك البدل كما
ان في قبول الشهادة شرطا بانضمام احد الرجلين الى الآخر وحين عدم احد الرجلين ينضم الى الآخر امرأتان او اليمين
فيقبل الشهادة مع انتفاء ذلك الشرط وكما ان الوضوء شرط للصلوة وقد يفوت ذلك الشرط عند تعذر الماء
ويقوم منابه التيمم فلاح ان تعليق الحكم على شرط لا يستلزم انتفاء الحكم عند عدم الشرط لقيام بدله مقامه وقال الله

لا تكرہوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ہذا دليل آخر حاصله ان قوله تعالى ہذا يدل على ان عدم الاكراه معلق
على ارادة التحصن فلو كان مفهوم الشرط حجة لكان يجوز الاكراه حين لم يردن التحصن مع ان الاكراه غير جائز بحال
من الاحوال قلنا في الجواب عن الدليلين اما عن الاول فهو اى الشرط اذا كان له بدل يقوم مقامه احدهما
اى البدل والمبدل منه لا ما فرض شرطا ہو المعين للشرطية لا غير وبالجملة لو كان للشرط بدل فيكون الشرط في
الحقيقة ہو القدر المشترك بين البدل والمبدل منه وہو احد الامرين فينتفي الحكم بانتفاء الشرط اى كل من البدل
والمبدل منه لا بانتفاء واحد منهما قال الشارح رحمه الله قدس سره سلمنا ان في صورة تعدد الشرط الشرط
ہو القدر المشترك لكنه لا ينفع فان مثل قولنا ان كنت متوضيا يجوز لك الصلوة لا يدل على انتفاء الجواز
بانتفاء الوضوء انتهى اقول كيف لا ينفع ذلك بل ينفع والمثال المذكور في قوة ان يقال ان
كنت على وضوء او على بدله يجوز لك الصلوة والا فلا ان الوضوء شرط للصلوة مع البدل لا ہو بعينه حتى يقع
انتفائه يدل على انتفاء الصلوة ومثل ذلك عجيب من مثل الشارح اما الجواب عن الدليل الثاني فقوله وانتفاء التحريم
اى تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن لامتناع المنهي عنه وہو الاكراه حاصله ان الاكراه حين عدم ارادتهن التحصن
ممتنع لان الاكراه عبارة عن حملهن على البغاء كرہا وہو لا يمكن ما لم يردن التحصن فلا يكون حراما لان الحرمة
وغيرہا من الاحكام انما تتعلق بحالة وجود ولا وجود للاكراه فيه الاكراه حين عدم ارادتهن التحصن ليس بحرام بالسالبة
والسالبة تصدق بانتفاء الموضوع فان قلت انما يمتنع الاكراه لو اردن البغاء اما لو لم يردن البغاء ولا التحصن
كما اذا حصل لهن الذہول عنهما فيتحقق الاكراه فاجيب عنه ان حين التنبيه ينتفي الذہول ويتحقق احدہما فتامل
او الغرض بالآية المبالغة في النهي ہذا جواب آخر حاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة
سواه وہہنا الفائدة ظاہرة وہي المبالغة في النهي عن الاكراه يعني تنبيه الموالي على انهن اذا اردن التحصن
مع ما فيهن من الضعف والقصور في عقولهن فانتم اولى بذلك لكمال عقولكم فلا تكونوا ادون منهن ولا تكرہوہن
على البغاء فتامل او الاجماع عارض الظاہر ہذا جواب آخر لدليل المانع حاصله انه وان كان الظاہر من
مفهوم الآية يقتضي جواز الاكراه لكن الاجماع القاطع على عدم الجواز قد عارضه والظاہر يضمحل عند القاطع ولولا
ذلك لعملنا على المفهوم ثم اجيب الصا عن دليل المانع بان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت
الحقيقة في الحجية فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك قال بعض المحققين واولى المعاني التي يمكن
حمل الآية عليها ہو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون

للفی ان شاء او الفعل او الشدة حقیقة او للترک مثل لا تبالغ فی الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل
ان تشتم الحرام کسفه منهما او مانحن فیه من هذا القبیل ومنه قوله تعالی ولا یحل لهن ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهن

ان کن یؤمن بالله فتعلیل مفهوم الصفة ای تعلیق الحکم علی وصف لولاه لانتفی الحکم کما هو مثاله حجة عند الشیخ
ابی الحسن الاشعری واحمد والاشعری وجماعة من العلماء ونفاه الاکثر کالمرتضی والمحقق والعلامة
وجمهور اصحابنا ومن تابعهم من ابی حنیفة وابن شریح والقاضی ابی بکر والغزالی وابن داود واکثر المعتزلة وقیل
بالتوقف کما یأتی بیانه ... الضوابط للاول ای القائل بالحجیة لولاه ای لولا مفهوم الصفة حجة
لزم خلوه عن الفائدة ... ووصف الانسان کالانسان الابیض حیوان فوصف الانسان بالابیض لغو بلا فائدة اذ کل
انسان ... فلا شک فی الحکم بالحیوانیة واللغو لا یکون ... فی کلام البلغاء فکیف یقع فی کلام
الحکیم ... قول ابی عبیدة فی قوله صلی الله علیه وآله لیّ الواجد یحل عقوبته وعرضه ان اللیّ المطل
... الواجد الغنی الذی یجد ما یقضی به دینه والمراد بعرضه لومه وبعقوبته حبسه حاصله
ان ابا عبیدة ... البنی یقول لیّ الواجد یحل عقوبته وعرضه قال یدل هذا القول علی ان لیّ
غیر الواجد لا یحل عقوبته ... وکذا ... مطل الغنی ظلم قال الفهم منه ان مطل غیر الغنی لیس بظلم فلو لم
یکن تعلیق الحکم علی الوصف حجة لما ... وهو من اهل اللسان ذلک للثانی ای لمانع الحجیة انتفاء الدلالات
الثلاث من المطابقة والتضمن والالتزام علی المطلوب ... فلان قوله فی السائمة زکوة لو دل علی ان غیر
السائمة لیس فیه زکوة لکان نفی الزکوة عن غیر السائمة اما عینه او جزئه وظاهر انه لیس کذلک وایضا لو دل
الدلالة المنطوق الا بالمفهوم والخصم معترف بفساده والاخیر فلان نفی الذکوة عن غیر السائمة لیس لازما لقوله
فی السائمة زکوة لا باللزوم العقلی ولا بالعرفی ... الوصف قد یکون للاهتمام شروع فی الجواب عن الدلیل
الاول للقائل بالحجیة حاصله ان فائدة تقیید الحکم بالوصف لا تنحصر فی انه لولا الوصف لانتفی الحکم کما
ذکرتموه بل له فوائد اخری کثیرة منها ان التقیید بالوصف قد یکون لشدة الاهتمام ببیان حکم الموصوف
بذلک الوصف لاحتیاج السامع الی بیان حکمه کان یکون مالکا للسائمة دون غیرها او لدفع توهم ان الحکم مختص
بما لیس متصفا بالوصف وما یتصف به فهو غیر داخل فی الحکم او للسؤال عن محله ای محل الوصف ای من الفوائد

... السؤال وقع عن محل الوصف دون غیره فاجیب بایراد الوصف لیطابق الجواب السؤال او سبق حکم غیره
ای غیر محل الوصف ای من الفوائد ان ایراد الوصف لاجل ان حکم غیر محل الوصف قد سبق فلا حاجة الی ایراده

ثانيا بحيث يشمل محل الوصف وغيره فيتبين بالوصف ليحصل العلم به ايضا على سبيل التوضيح او سبق خطوره اي
خطور محل الوصف اي من الفوائد ان الوصف قد يخطر في البال لانه يبين حكمه ونحوه ... في خطابه ...
الاشياء في كل حال لا تاخذه سنة ونحوها من الفوائد فلعل ان المصلحة مقتضية لاعلام حكم الوصف بالنص واسداده
بالبحث والفحص ووجود ما لا يحتمل شيئا منها اي من الاحتمالات المذكورة ممنوع حاصله دفع دليل مقدر تقريره
ان الخصم يقول ان التخصيص بالوصف انما يقتضي انتفاء الحكم عند عدم الوصف اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سوى ذلك
الانتفاء فمتى تحقق ما ذكرتم من الفوائد فلا يبقى من محل النزاع فاجاب عنه بان وجود كلام لا يوجد فيه فائدة
من الفوائد التي ذكرناها ممنوع بل لا بد في كل كلام تحقق فائدة منها اية فائدة كانت فلا يدل الكلام على
تحقق مفهوم الصفة بل على امكانه مع ان الظاهر النزاع في التحقق لا في مجرد الامكان ولعل قوله اي قول
ابي عبيدة عن اجتهاد هذا جواب عن الدليل الثاني للقائل بالحجية حاصله ان فهم ابي عبيدة من كلامه انتفاء
الحكم عند انتفاء الوصف لعله كان عن اجتهاده في اللغة لا لان المتبادر من كلام اهل العربية ذلك لانه لم ينقل
ذلك عن ائمة اللغة ولا في كلامه ما يدل عليه وايضا نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع
الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان جعلها للتقييد خلاف الوضع فما نقل عن ابي عبيدة يكون معارضا بهذا
النقل فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى اذا احطت بما تلونا لك خبرا فاعلم انه قد يتوهم التناقض
بين قول المشهور بعدم حجية مفهوم الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق
رقبة واعتق رقبة مؤمنة فحمل المطلق ههنا على المقيد ليس الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض واجيب عنه بان
ذلك الحمل ليس لاجل المفهوم بل لان التخيير بموجب المطلق المقتضي مع كون المكلف به شيئا واحدا لو وجب العمل على المقيد يحصل العمل على المطلق وترك
المقيد بخلاف العكس وكذا دلالة قوله اعتق رقبة مؤمنة على عدم كفاية عتق الكافرة لان المقيد مطلوب فمع تركه
لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لصدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع
كون المطلوب رقبة واحدة كما صرح به المحقق الجيلاني لا زال روحه مقرونا بالمزيد الرباني فصل مفهوم الغاية
وهو عبارة عن دلالة حكم الى غاية بلفظ الى وحتى على نفي الحكم على ما بعد تلك الغاية حجة عند الاكثر من المحققين
وبه قال القاضي ابو بكر والغزالي وعبد الجبار وابو الحسين واختاره صاحب الاحكام والضوابط والقوانين الا المرتضى
وبعض العامة كالحنفية وغيرهم فانه قال فتعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم
انتفاؤه واثباته بدليل لنا على حجية مفهوم الغاية ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل بيان آخر وقت وجوبه

ای وجوب الصوم والحاصل ان المتبادر من قول القائل صوموا الی اللیل ہو ان آخر وقت وجوب الصوم مجیئ اللیل فلو
فرض وجوبه بعد مجیئ اللیل القائم لم یکن اللیل آخر وقت وجوبه وہو خلاف المنطوق من الکلام ونقل علی ذلک الاجماع ایضا
وقال بعض المحققین ان مفهوم الغایة اقوی من مفهوم الشرط ولذلک قال بہ کل من قال بحجیة مفهوم الشرط وبعض من لم
یقل بها قالوا ای معتبره والتبادر بما مر فی الصفة من انه لو دل علی انتفاء الحکم فیما بعد الغایة لدل باحدی من الدلالات
الثلاث والتحقق احدی منها فلا یدل قلنا فی الجواب عنه فرق بین مفهوم الصفة ومفهوم الغایة لان الصوم المقید یکون
آخره اللیل لعدمه فیه ای فی اللیل البتة فعدم الصوم فی اللیل یکون لازما للصوم المقید بکون آخره اللیل فیتحقق
الالتزام ای الدلالة الالتزامیة بخلاف الصفة فان انتفاء الحکم بانتفاء الوصف غیر معلوم کما یعلم ہہنا عدم الصوم عند وجود اللیل مفهوم
اللقب اللقب اسم غیر صفة او دم کما ہو مصطلح النحاة والمراد ہہنا مطلق الاسم سواء کان اسم شخص کقوله فی جاءنی زید
او غیره کالضرب فی یجب علیک الضرب فیقتضیل اسم الجنس ایضا لیس بحجة عند الجمهور من الخاصة والعامة والمخالف نادر
کبعض الحنابلة وابی بکر الدقاق والصیرفی علی ما نقل عن السہیل فی نتائج الفکر فانہم قالوا بالحجیة والدلیل علی عدم
الحجیة انتفاء الدلالات الثلث والاجماع علی عدم کفر من قال عیسی رسول اللہ مع ان مفهومه نفی الرسالة
عن غیره ومن قال زید موجود مع ان مفهومه نفی الوجود عن غیر زید حتی اللہ سبحانه فلو کان مفهوم اللقب حجة لکفر من
قال ذلک استدل الدقاق وبعض الحنابلة علی حجیته بوجہین الاول بان التخصیص بالذکر لابد له من مخصص نفی
الحکم عن غیره صالح للتخصیص والاصل عدم غیره فیقتضی ہو ذلک والجواب تعلق الارادة بالمذکور مخصص ولیس الاسم
اللقب عنده زید فی الکلام حتی یحتاج الی فائدة خاصة فی ذکره وفائدة الذکر فائدة اصل الکلام والثانی
بانه لو قال قائل لخصمه لست بزان ولیست امی زانیة لفهم من العرف ان الخصم زان او امه زانیة ولو لا مفهوم اللقب
حجة لما فهم ذلک والجواب عنه ان ذلک انما فهم بقرینة الخصومة ولذلک لم یفهم منه نسبة الزنا الی الخصم والی امه ولا نفهم نسبته الی
غیر الخصم ولا الی غیر امه واختلف فی حصر المفهوم من لفظ انما والمراد نفی غیر المذکور آخرا فی الکلام المصدر بکلمة
انما نحو انما زید قائم فی قصر الموصوف علی الصفة وانما القائم زید فی قصر الصفة علی الموصوف واختلف ایضا فی نحو العالم
زید مما المراد به علی ما ذکره بعض المحققین کلما یقدم الوصف علی الموصوف الخاص خبرا له مثل الامیر زید والشجاع عمرو
فهل الحصران المفهومان من انما ومن نحو العالم زید حجة اصلا والا ظہر حجیتهما اما حجیة المفهوم من انما فہو الاشہر
الاقوی للتبادر عرفا ونقله الفارسی عن النحاة وتصویبهم وکذلک نقله ایضا اصالة عدم النقل واستدلال العلماء
من غیر نکیر بمثل قوله انما الاعمال بالنیات وانما الولاء لمن اعتق علی نفی العمل بدون النیة ونفی الولاء لغیر المعتق

فنقول وقد يستدل على المطلوب بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا الاثبات ما بعده ونفيه كليهما بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وفيه ان ان لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما كما صرح به ابن هشام وغيره لكن التبادر واستعمال الفصحاء يدل على ان انما متضمنة لمعنى ما والا وهو الحق وما قيل من انها لو كانت للحصر لكان معنى قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية ان المؤمن منحصر فيمن توجل قلبه حين ذكر الله من لم توجل قلبه فهو ليس بمؤمن مع ان الحال ليس كذلك فان من لم توجل قلبه حين ذكر الله فهو ايضا مؤمن فمدفوع بان المراد بالايمان ههنا هو كمال الاخلاص واعلى مرتبته ولا ريب ان المؤمنين الكاملين هم الذين وجلت قلوبهم حين ذكر الله واما قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس فالمراد ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا ان ارادة اذهاب الرجس منحصرة فيهم لا في غيرهم حتى يقع ارادة الله اذهاب الرجس ليس منحصرا فيهم وكذا قوله انما انت منذر من يخشيها اي الساعة لان المراد به الانذار النافع اي انما ينفع انذارك من يخشيها ومن لا يخشيها فلا ينفعه انذارك فلا يرد انه لا يفيد الحصر لانذاره عم غير من يخشى ايضا هذا ولو سلم ان انما في هذه المقامات لا تفيد الحصر فنقول استعمالها فيها بطريق المجاز وهو خير من الاشتراك على ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة مع ان التبادر قد اثبت كونها حقيقة في الحصر كما مر اما الدليل على حجية مفهوم الحصر في نحو العالم زيد فلان الترتيب الطبعي خلافه ولما عدل عنه فهم ان العدول لانحصار العالمية في زيد ونفيها عن غيره وهو المتبادر ايضا من ذلك ولو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل تقريره انه لو كان المراد بالصفة في قولك العالم زيد هو الجنس فيستحيل حمل الفرد الخاص عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء او مبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل بهذا حقق محقق القوانين واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا لا يدل على عدم الاجر اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع

لكون العبادات توقيفية لا لاجل ان مفهوم العدد ينفي الجواز وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات لكن في بعض الاخبار على ما قيل المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز كما صرح به بعض المحققين واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم حصول الامتثال بالمامور به لا لاجل المفهوم واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فهو بدليل خارجي مثل عدم جواز زيادة الحد على ثمانين جلدة انما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع واما مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد فهو ايضا ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع اللفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف وغيرهما بما قيده وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وبما ذكرنا صرح الشهيد الثاني في تمهيد القواعد على ما نقل عنه المطلب السابع من المنهج الثالث في النسخ وهو لغة بمعنيين الاول الازالة يقال نسخت الريح اثار الدار اي ازالتها والثاني النقل يقال نسخت النحل اي نقلتها من موضع الى آخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر وتناسخ الارواح نقلها من بدن الى بدن آخر ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل واختلف في انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ام بالعكس او مشترك بينهما لفظا او معنى اقوال وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم جنس يشمل النسخ وغيره وتقييده بالشرعي لاخراج حكم البراءة الاصلية كالحكم باباحة الاشياء قبل ورود الشرع فلو رفع حكم اباحتها بالدليل الشرعي لا يسمى ذلك نسخا خلافا للحنفية وتقييد الدليل بالشرعي لاخراج رفع الحكم بالجنون والنوم والموت لان الاحكام التكليفية ترتفع بتلك العوارض ولا يسمى ذلك نسخا لعدم رفعها بالدليل الشرعي بل بلحوق العوارض و ما قيل ان رفع الاحكام التكليفية عن المجنون والنائم بدليل شرعي هو قوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق مدفوع بان رفع التكليف حقيقة بهذه العوارض و الحديث بين ان الرفع لسببها وفيه ان رفع الحكم عن الثلثة بالدليل العقلي وهو ان شرط التكليف العقل والعقل ايضا من الدلائل الشرعية وتقييد الشرعي بالمتاخر لاخراج الحكم الشرعي الغير المتاخر كالرفع بالشرط والاستثناء نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة ونحو صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر في الشرط و

والاستثناء والغاية رفعا لحكم العموم لكن لا يقال لهما انهما متاخران عن الكلام لان المراد بالتاخير التاخير العرفي والكلام المتصل مثل الاستثناء وغيره لا يعد متاخرا في العرف ولهذا قيل لو كان سكان متاخر متراخي لكان اولى بل لو حذف لكان اولى لعدم احتياج اخراج الرفع بالاستثناء والشرط وغيرهما فان التقييد بها لا يسمى رفعا لان الرفع انما يكون بعد تمام الكلام وثبوت الحكم وتحصيل الحكم والتمامية باولى الكلام ما لم يتم فتامل ووقوعه اي وقوع النسخ في الشرع اجماعي لم يخالف فيه احد من المسلمين الا الاصفهاني منهم لعدم الدليل على استحالته مع اختلاف المصالح باختلاف الازمان والاوقات كما ان شرب بعض الادوية مصلحة في وقت للمريض وشرب بعض آخر مصلحة في وقت آخر حتى لو شرب فيه ما شرب اولا يكون مضرا له ونفاه اي وقوع النسخ ابو مسلم بن بحر الاصفهاني وان جوزه عقلا وبعض فرق اليهود ونفي الجواز ايضا سيأتي القرآن اي الاصفهاني نفي وقوع النسخ مطلقا حتى وقوعه في القرآن وآية القبلة وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخة للتوجه الى بيت المقدس فان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بهذه الآية وما اجاب عنه الاصفهاني بان حكم بيت المقدس لم يزل بالكلية لانه حين الاشتباه يكون التوجه الى بيت المقدس مدفوع بان حال الاشتباه لا فرق بين التوجه الى بيت المقدس وبين سائر الجهات فلا وجه للتخصيص وآية العدة اي عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فانها تدل على ان عدة الوفاة حول واحد يجب الانفاق على المرأة في الحول ما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها ولا شيء لها ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اذ هي تدل على ان عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام وما اجاب عنه الاصفهاني بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية اذ لو تكن كانت حاملا ومدة حملها تكون عاما فتعتد بالحول فلا يكون نسخا بل تخصيصا مدفوع بان الاعتداد حينئذ ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية الصدقة وهي قوله تعالى والذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانها تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى ثم نسخت بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فهذه الآية لا تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى واجاب عنه الاصفهاني بان الآية لم تنسخ بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو تميز المنافق من حيث لا يتصدقون عن المومنين فلما حصل الغرض زال التعبد به ودفع بما نقل

عن المحصول لو كان الامر كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي ع وآية
الثبات وهي قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين يدل على ثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله
الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة تغلبوا مائتين يدل على ثبات الواحد للاثنين
تكذبه خبر لقوله وآية القبلة وما عطف عليه اي هذه الآيات المذكورة تكذب الاصفهاني فمع وجود
مثل هذا الشيوع في وقوع النسخ انكاره مكابرة وقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لا يصدقه اي الاصفهاني والحاصل انه جواب عن استدلال الاصفهاني في تقريره ان النسخ ابطال للحكم و
ابطال القرآن غير جائز كما يدل عليه هذه الآية والجواب ليس المراد بالآية ما توهم الاصفهاني بل المراد
لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده او المراد انه ليس في القرآن ما لا يطابق الواقع لا في الماضي
ولا في الحال ولا في الاستقبال كما روي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع كما في مجمع البيان ومثله في تفسير القاضي
من طرق الجمهور مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم ولو سلم فنقول مرجع ضمير يأتيه الى المجموع
من حيث المجموع اي لا يأتيه ما يبطل مجموع القرآن وان كان يبطل بعضه بالنسخ فتدبر لما فرغ عن ابطال ما قال
الاصفهاني شرع في دفع ما قال اليهود من عدم جواز النسخ وقال وما في التورية من امر آدم تزويج بناته بنيه
يكذب اليهود خبر لقوله وما في التورية تقريره ان في التورية انه تعالى امر آدم ع ان يزوج بناته بنيه ثم حرم ذلك
في شريعة موسى ع فوقع النسخ والوقوع دليل الجواز وفيه انه تعالى احل لنوح ع وقت خروجه من الفلك كل
دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى كما في السفر الاول منه وقد يستدل بان اباحة العمل يوم السبت كانت
ثابتة ثم نسخت وان الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ع ثم صار واجبا يوم الولادة وقيل في الثامن وكذا جواز
الجمع بين الاختين كان ثابتا في شريعة يعقوب ثم نسخ وحرم واجيب عنها بانها كانت مباحة لم يتعلق بها
خطاب في شريعة اصلا ورفع الاباحة ليس بنسخ كما عرفت وما نقلوه اي اليهود عن موسى ع بانه قال
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض واحتجوا بهذا القول على عدم النسخ بانه لو كان واقعا لبطل
قول موسى ع هذا فرية بلا مرية خبر لقوله وما نقلوه يعني هذا القول افتراء من اليهود على موسى ع لانه لم
ينقل ذلك قيل قد اختلقه ابن الراوندي كيف ولو كان منقولا عن موسى ع لحاجت اليهود محمدا ص في
دعواه النبوة وقالوا ان موسى ع قال كذا فكيف انت تدعي النبوة لكن لم يقع المحاجة بينهم وبين نبينا
بهذا القول والا لنقل الينا كما يقتضيه العادة كما نقل اكثر محاجتهم مع محمد ص وايضا لو كان ذلك صحيحا لما اسلم

احبارهم وعلمائهم المتبحرون مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه وغيرهم ولعلهم وضعوا ذلك القول لهم وكذا احتجاجهم
بقول موسى في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض مدفوع بانه لا تواتر في التورية الموجودة الآن لاتفاق المورخين على ان بخت نصر قد
استاصل اليهود وقتلهم بحيث لم يبق من يحفظها واحرق اسفارهم او يراد من التابيد الواقع في قول موسى
هذه شريعة مؤبدة طول الزمان فلا يدل على بطلان النسخ ومثل هذه الارادة واقع ايضا كما تضمنته
التورية عن عتق العبد فقد ورد فيها ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فلتثقب اذنه
ويستخدم ابدا وفي موضع آخر في هذا المقام يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم من القول الثاني ان المراد بالابد في القول الاول
طول الزمان والا يلزم كذب الاول او الثاني وهو باطل وان المصلحة تختلف باختلاف الازمان هذا ايضا جواب
عن احتجاجهم وتقريره انه لو وقع النسخ فاما ان يكون لمصلحة ظهرت الآن ولم تكن ظاهرة من قبل لزم البداء وهو
الظهور بعد الخفاء وهو محال عليه تعالى او لم يكن لمصلحة فيلزم العبث في شانه تعالى وهو ايضا محال وتقرير الجواب ان
المصالح لما كانت مختلفة بحسب اختلاف الازمان كما ان شرب الدواء في وقت مصلحة وفي وقت آخر مفسدة
فقد يتجدد ويحدث مصلحة لم تكن موجودة وهي تقتضي نسخ الحكم لا انه يتجدد ظهور المصلحة والعلم بها حتى يلزم البداء
والعبث كما ان الطبيب العالم بالادوية يداوي المريض فيتجدد له ان هذا الدواء في هذا الوقت مصلحة للمريض
وذاك في الوقت الآخر مصلحة له فبهذا لا يلزم ان يكون الطبيب حين تجويزه الدواء المناسب للوقت ونسخه
الدواء السابق الغير المناسب لهذا الوقت غير عالم بهذا الدواء المناسب للوقت حين تجويزه الدواء السابق وحاصله
ان الحسن والقبح غير لازمين للافعال بل يختلفان باختلاف الازمان والمصالح وبهذا اندفع ما قيل انه لو كان
الفعل حسنا لقبح النهي عنه وان كان قبيحا لقبح الامر به ووجه الدفع ظاهر لما عرفت من اختلافهما بحسب المصالح وقد
سائر شبههم ظاهرة الدفع اقويها انه تعالى عالم بعدم استمرار الحكم وبانه ينهى في وقت كذا فيكون الحكم معناه
موقتا بهذا الوقت فرفعه في هذا الوقت ليس بنسخ بل هو انتهاء لمدة الحكم والجواب انه تعالى عالم باستمرار الحكم
الى وقت نسخه وبارتفاعه بنسخه وهذا العلم لا يمنع النسخ لان النسخ هو رفع الحكم الذي نظن استمراره فهو بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه تعالى

فصل لا خلاف في جواز نسخ الشيء بعد حضور وقت العمل وحصول التمكن من فعله سواء فعل او لم يفعل
لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته والتمكن من اداء الفعل قال السيد المرتضى والشيخ
والعلامة والمعتزلة بانه لا يجوز وعليه الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة وهو المختار
لشيخنا صاحب المعالم والقوانين وقال المفيد رحمه الله والحاجبي واكثر الاشاعرة نعم اي يجوز للاول

اي القائل بعدم الجواز لزوم البداء اي ظهور الشئ بعد خفائه ومرجعه الى ظهور الخفاء فيما قصد اليه وهو محال على
الله تعالى تقرير الدليل لو جاز النسخ قبل حضور وقت العمل لزم البداء على الله سبحانه وجه الملازمة شرائط تحقق البداء
اربعة اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي متحققة على تقدير جواز النسخ قبل الوقت نحو ان يقول الشارع
في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم نسخ ذلك الحكم قبل مجئ وقت الغروب فقال عند الزوال
مثلا لا تصلوا عند الغروب شيئا فالفعل هو الصلوة والوجه هو الوجوب والوقت هو الغروب والمكلف
هو الذي امر فكل ذلك متحقق ولم يقصر المكلف ايضا في اتيان المامور به ومع ذلك نهي عنه الحكيم فلا بد ان يكون النهي
لمصلحة ظهرت له بعد الامر ولم تكن ظاهرة من قبل حين الامر هذا هو البداء وهو محال عليه تعالى واجيب بمنع لزوم
البداء لاحتمال كون النسخ قبل التمكن لمصلحة اخرى كامنة في الازل مثل ابتلاء المكلف وامتحانه في عزم الطاعة
وعدمه وفي الاعتقاد والايمان به وهو من الطاعات او تعلق الامر بمتعلق النهي دليل آخر للدعوى حاصله
انه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل لزم تعلق الامر بنفس ما تعلق به النهي وهو محال لان الامر يقتضي كون
المامور به حسنا فاذا جاء النهي الناسخ بعده يدل على قبحه فيكون الشئ الواحد حسنا وقبيحا وهو باطل لاستلزام
التكليف بما لا يطاق واجيب عنه بجواز كون الشئ مامورا في وقت منهيا عنه في وقت آخر فانه لا معية
في التكليف ولا في تعلقه بل رفع احد التكليفين بالآخر وان حسن الفعل المامور به قبح النهي عنه او قبح
الفعل قبح الامر هذا ايضا دليل الدعوى يعني الفعل المامور به ان كان حسنا فيكون النهي عنه قبيحا وان كان
قبيحا فالامر به قبيح والا يلزم اجتماعهما في شئ واحد وهو باطل وفيه ما في الثاني وللثاني اي دليل القائل
بالجواز وجوه الاول قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وهو عام شامل لمحو الامر او النهي قبل حضور وقت العمل ايضا
واجيب عنه بان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نعلم انه يشاء مثل هذا لقيام البرهان على استحالته والثاني
عود التخمسين الى الخمس روي انه تعالى امر النبي صلعم ليلة المعراج بخمسين صلوة فاشار اليه موسى عم بالرجوع
وقال امتك ضعيفة فاستنقص الله سينقصك فسئل الله تعالى ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي
خمس صلوة ثم قال موسى عم فاستنقص فقال النبي اني استحيي ربي فتقررت الخمس فهذا النسخ قبل حضور وقت
العمل فلو لم يجز لما نسخ واجيب عنه بمنع صحة الرواية لما فيها طعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر
المطلقة وايضا ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل النسخ قبل علمهم ويمكن ان يقال
مثل ما سيجئ في ذبح اسمعيل بان العود من الخمسين الى الخمس لاجل ان مطلوبه تعالى كان ايقاع الخمسين ثم النسخة

بل كان مطلوبه من هذ و الامر ايقاع الخمس وانما امر بالتخميس اظهار الجلالة قدر النبي ص وابانة بانه ص عزيز عليه تعالى
مستجاب الدعوة عنده فلا يلزم النسخ قبل الوقت ولا القدح في الرواية كما قدحها صاحب المعالم فانه تعالى
كان عالما بان التخميس ترجع الى الخمس بتحريض موسى ع ومطلوبه تعالى ايضا كان الخمس لكن امر النبي ص بالتخميس
لعظمة شانه واظهار انه ص مستجاب الدعوة كما عرفت ولا طعن على النبي ص بقبل ذلك المراجعة فان المولى اذا
امر شيئا لمصلحة فاعتذر العبد به لا استنكافا ولا استكبارا بل خاشعا متضرعا فحينئذ لا طعن على العبد فان قلت
ان المولى عالم بان يجري هذا الاعتذار العبد فيكون الامر عبثا قلت هب ان المولى عالم بذلك لكن امر
العبد اظهارا لعظمة شان العبد وقربه ومنزلته الى المولى ليعلم غير العبد انه مستجاب الدعوة بالنسبة الى
المولى وله عظمة وشان عند المولى فلا يلزم العبث بالامر و الثالث نسخ تقديم الصدقة على النجوى اي انه تعالى
امر بالصدقة قبل المناجات مع الرسول ثم نسخ قبل فعل الصدقة و اجيب بالمنع عن ذلك لو توعد به
حضور وقت العمل لما روي ان عليا ع ناجى بعد تقديم الصدقة و الرابع نسخ ذبح اسمعيل يعني انه تعالى امر
ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ قبل الفعل واجيب عنه بان ابراهيم ع ما كان مامورا بالذبح بل بالمقدمات
وفيه ان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك كما يستفاد
من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ترديع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لا يمتنع ذلك من مثلهما
وغير ذلك من القرائن الدالة على انه كان مامورا بالذبح لا ببعض المقدمات مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب
لهذا المدح العظيم فالجواب ان هذا الامر كان ابتلائيا لامتحان ابراهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس
لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا حتى يلزم النسخ قبل الفعل وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع
دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين بالفداء ويمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهر امن فعل
المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وفيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق
الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا مسرح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة فهي تحصل
بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ هكذا صرح محقق القوانين اسكنه الله في اعلى عليين قد
الخامس مساواة النسخ قبل حضور وقته الرفع بالموت فالمصدر مضاف الى مفعوله والفاعل محذوف
والجار متعلق بالرفع حاصله ان نسخ التكليف قبل حضور الوقت مساو لرفع التكليف بالموت لاشتراكهما في
قطع تعلق التكليف عن المكلف فلما جاز رفع التكليف بالموت يجوز النسخ قبل الوقت لمساواتهما واجيب به

بمنع التكليف لمن حصل العلم له به قبل حضور وقت العمل و السادس كل نسخ كذلك يعني كل نسخ يكون قبل وقت
الفعل وبعده لا يتصور النسخ لان بعد الوقت ان اتى المكلف المامور به فقد اطاع وان تركه عصى فلا نسخ فلو
بطل النسخ قبل الوقت بطل النسخ بالكلية وهو باطل ورد بوجهين الاول ان النزاع فيما قبل الوقت الذي حدده
الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت مباشرة الفعل واين احدهما من الآخر والثاني ان الكلام
فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك لجواز النسخ بعد التمكن وقبل الفعل
فلا يحصل الالزام والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر اي قوي **فصل** ينسخ الكتاب
والسنة متواترة واحادا بالمثل اي كل واحد منهما ينسخ بمثله فالكتاب ينسخ بالكتاب والسنة المتواترة
بالمتواترة والاحاد بالاحاد والكتاب ينسخ بالمتواترات اي بالسنة المتواترة وهي اي المتواترة
تنسخ به اي بالكتاب وفي جميع ذلك لم يعرف مخالف من اصحابنا رضوان الله عليهم وجمهور اهل
الخلاف واتفقوا ايضا فيه ايضا الا من شذ منهم كالشافعي ومن تبعه كاحمد بن حنبل وغيره منع نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة مستندا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الله تعالى الاتيان
الى نفسه تعالى ووصف كون المأتي خيرا او مثل الآية المنسوخة والسنة ليست من كلام الله تعالى بل هي
كلام الرسول وايضا ليست خيرا من القرآن ولا مثله فكيف ينسخ الكتاب بالسنة التي هي غير القرآن
وغير كلامه تعالى والجواب ان الحكم الناسخ خير او مماثل للمنسوخ لمصالح المكلفين ليس المراد ان ما ينسخ
به الكتاب خير منه او مماثل له واسناد الاتيان الى نفسه لا يدل على عدم نسخ القرآن بالسنة باحدى
من الدلالات الثلث لان الكتاب والسنة كلاهما من عند الله لانه صلى الله عليه وسلم ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واستند ايضا بقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فهذه الآية تدل على عدم تبديل القرآن والنسخ
تبديل فلا يكون جائزا والجواب الآية تدل على انه ليس للرسول ان يبدل لفظ القرآن من
تلقاء نفسه ولا تدل على منع تبديل الحكم بالسنة التي هي ايضا كلام الله تعالى بالوحي لا من تلقاء نفس
الرسول لا ينسخ احدهما اي الكتاب والسنة باحادها اي باحاد السنة يعني بالخبر الواحد كما عليه الاكثرون
واستدلوا بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وقد
ادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل مقدوح بما مر في مبحث التخصيص ا

اذ المقدر المسلم قطعية من الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتها على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح
بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن
بخبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه
خبر الواحد فلا مانع من العمل به هكذا صرح به محقق القوانين اسكنه الله في اعلى عليين وفائدة النزاع وثمرته
قليل عندنا انتهى ورشله وشرذمة من العامة جوز واذ لكسوا الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ والاول على صيغة
المعلوم والثاني على صيغة المجهول او بالعكس اي الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعلم انهم قد اختلفوا
في جواز نسخ الاجماع والنسخ به ومبنى الخلاف على انه هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون من الجمهور
على عدم تحقق الاجماع الا بعد وفاته ص لانه ان كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول غيره ص والا فلا عبرة بقول المجمعين
فثبت تحقق الاجماع بعد وفاته ص لا قبله فحينئذ لا يجوز ان يكون منسوخا ولا ناسخا واما عدم جواز كونه منسوخا
فلان الناسخ اما الكتاب او السنة والمفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يكون متاخرا واما الناسخ
الاجماع فلا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على
خلاف النص وان كان قياسا فيكون الاجماع الثاني باطلا لكونه على خلاف النص اما عدم جواز كون الاجماع
ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع
على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات لما مر فلا نسخ هذا ما ذكره العامة واما اصحابنا
فالسيد علم الهدى ادعى اجماع الامة على عدم كون الاجماع ناسخا ولا منسوخا والشيخ على ان الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يكون النسخ فيما يكون مستنده العقل وحكى المحقق عن بعض المتاخرين
ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو
انفرد لكانت الحجة فيه فيجوز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وآله وقال بعض محققي المتاخرين
في الفوائد تبعا للمحقق ما محصله ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخه والنسخ به كما ادعاه السيد يشكل و
ان حجية الاجماع عندنا للكشف عن قول المعصوم فلا حاجة الى مستند آخر فالقول بان الناسخ هو المستند لا نفس
الاجماع كما حكي عن البعض ضعيف والتحقيق الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي وما بعده كما يظهر من ملاحظة

ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا او منسوخا انتهى محصله والى هذا اشار بقوله الا ان يتحقق اي الاجماع قبل انقطاع الوحي فينسخ باية نزلت بعده وقد عرفت تحقق الاجماع عندنا في زمن النبي وما بعده وقد ينسخ التلاوة لا الحكم وبالعكس اي ينسخ الحكم دون التلاوة وهما معا اي قد ينسخ التلاوة والحكم معا ايضا فهذه ثلث احتمالات اما نسخ التلاوة دون الحكم فمثاله ما روي بطريق الاحاد انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع بقاء حكمه واما نسخ الحكم دون التلاوة فمثاله آية العدة الدالة على الاعتداد بالحول ثم نسخت بآية التربص باربعة اشهر وعشر فنسخ الحكم المستفاد من الآية الاولى مع تلاوتها واما نسخ التلاوة والحكم معا فكما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ تلاوتها وحكمها معا واعلم انه قد اختلف في انه هل يجوز النسخ بحكم هو اشق من المنسوخ ام لا فالاكثر على جوازه ومنعه الشافعي واختار المصنف الاول فقال ويجوز اي النسخ بالاشق الاثقل اي بحكم هو اشق واثقل من المنسوخ كعاشوراء برمضان فان صوم عاشوراء كان واجبا ثم نسخ بوجوب صوم شهر رمضان ولا ريب في ان صوم شهر واحد اشق واثقل من صوم يوم واحد وكنسخ الكف عن الجهاد بالكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين بآية الجهاد ولا ريب ان الجهاد اشق من الكف ولم يتعرض لجواز النسخ بالاخف والمساوي لعدم وقوع الخلاف في جوازهما ولانه لو جاز بالاشق لجاز بالاخف والمساوي بطريق اولى و احتج المانع بقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والتكليف بالاثقل خلاف التخفيف واليسر واجيب اولا بان المراد بالتخفيف تخفيف الحساب وباليسر تكثير الثواب وثانيا بانه مجاز باعتبار المآل لان التكليف بالاثقل يوجب التخفيف في الآخرة من تخفيف الحساب وتكثير الثواب وفي كليهما نظر كما لا يخفى وثالثا ولم سلم فالمراد التخفيف واليسر مهما امكن ولما اختلف المصالح باختلاف الازمان والاحوال فاقتضت التكليف بالاثقل وتلك المصالح لا تحصل بالتكليف بالاخف واحتج ايضا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والتكليف بالاثقل بعد الاخف ليس خيرا منه ولا مثله واجيب عنه بان الاثقل خير من الاخف في الآخرة لكثرة الثواب في الاثقل لان افضل الاعمال احمزها ويجوز النسخ حكم بلا بدل اي بغير ان يكلف ببدل ذلك الحكم المنسوخ كآية الصدقة فانها تدل على تقديم الصدقة عند مناجات الرسول ثم نسخ هذا الحكم ولم يكلف ببدله اتفاقا واحتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانها تدل على كون الناسخ خيرا او مثلا للمنسوخ ولو لم يكن للمنسوخ بدل فلا يتحقق الخيرية ولا المثلية اذ هما فرع الوجود ولا وجود للبدل والجواب ان الآية لا تدل على عدم جواز النسخ بلا بدل نعم تدل على انه لو كان للمنسوخ بدل كان خيرا منه

او مثله ولا یلزم من ذلک وجوب البدل والخلاف انما هو فیه او یقال النسخ بلا بدل ایضا خیر للمکلف لمصلحة تقتضیها
الامور ویجوز نسخ الحکم مع قید التابید فیه مثل ان یقول الشارع صوموا ابدا ثم نسخه وعلیه الجمهور ومنعه قوم الجمهور ان
لفظ التابید کلفظ العام فکما ان لفظ العام یستغرق جمیع الافراد المندرجة تحته ویجوز تخصیصه واخراج بعض الافراد
عنه کذا التابید یستغرق کل الزمان المستقبل ویجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ یدل علی النسخ والجامع هو الحکمة
الداعیة الی التخصیص ولا تناقض کالتخصیص اشارة الی جواب استدلال الخصم تقریره ان النسخ مع قید التابید
یستلزم التناقض لان التابید مقتضاه الدوام والاستمرار و النسخ ینفی الدوام فکان مناقضا غیر جائز
علی الله سبحانه وحاصل الجواب ان لفظ التابید کلفظ العام کما عرفت آنفا فکما لا تناقض فی العام بالتخصیص
کذا لا تناقض فی التابید ایضا بالنسخ لعدم الفارق ولیس للمخالف لهذا المسائل ما ای دلیل یعتد به وسیجئ
لبعض الشروح مکان للمخالف للمخالفین وعن بعض النسخ للمخالفة ای الفرقة المخالفة والمال فی الکل واحد۔
فائدة یعرف الناسخ اما بتنصیص من الشارع صراحة کان یقول هذا ناسخ لذلک او بما یؤدی الی التصریح
کما فی قوله کنت نهیتکم عن زیارة القبور الا فزوروها وکنت نهیتکم عن ادخار لحوم الاضاحی الا فادخروها
او بالاجماع علیه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاریخ واذا حصل التضاد ولم یعلم النسخ باحد الوجوه المذکورة فیجب
التوقف لا التخییر کذا افید النسخ الرابع فی الاجتهاد والتقلید الاجتهاد لغة مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد
بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنیان للفظین منقولان عن الفراء وعلی ذلک
یکون معنی اجتهد فی الشئی لغة هو انه اتی به وفعله بقدر طاقته ووسعه او ارتکب المشقة ومعنی الاجتهاد فیه الاتیان
بقدر الطاقة والوسع او ارتکاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترک اللفظی القابل للمعنیین وانما لم یطلق
علیه المشترک اصطلاحا لاختلاف المبدء فی المعنیین فلا اشتراک لا فی البنیة ولا فی المادة اما فی الهیئة فظاهر واما فی
المادة فلانها مختلفة بالنظر الی المعنیین کلفظ التحار کذا صرح به محقق الضوابط وفی الاصطلاح والعرف
الاجتهاد ملکة والمراد بها الهیئة الراسخة وغیر الراسخة یسمی حالا یقتدر بها ای بتلک الملکة علی استنباط الحکم
الشرعی من الاصل المشتمل علی ذلک الحکم والمجرور متعلق بالاستنباط فعلا او قوة قریبة منه ای من الفعل بان
یتهیأ له جمیع ما یحتاج الیه من الاسباب کالکتب العلمیة وغیرها وقد مر تحقیق ذلک فی صدر الکتاب ثم قوله
ملکة لاخراج من استنبط بعض الاحکام عن ادلتها بالفعل من غیر ان یحصل له ملکة بل یکون حالا فانه
لیس اجتهادا وکذا من حفظ جملة من الاحکام تلقینا وعرف مع ذلک ادلتها لعدم حصول الملکة معه وفیه انا

يستلزم ان اطلاق الاجتهاد منحصر في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون الا ان يقع هذا التعريف للملكة الاجتهادية لا للحالة ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة هو لفظ المجتهد فيها وفيه منع الملازمة بينه وبين الملكة ثم اللام في قوله الحكم للجنس فيدخل التحري و تقييد الحكم بالشرعي لاخراج الحكم العقلي او الحسي فان ملكة استنباطه لا يسمى اجتهادا وبالفرعي لاخراج الشرعي الاصلي كمسائل علم الكلام واصول الفقه وبقوله من الادلة خرج الضروري كالصلوة والزكوة فان وجوبهما ضروري لا حاجة فيه الى الاستنباط وقوله فعلا او قوة قريبة ليخرج من له قوة بعيدة فانه لا يسمى مجتهدا كالعامي فان له ايضا قوة الاجتهاد وان كانت بعيدة وليدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك ثم ان هذا القيد لمجرد التصريح بما علم من لفظ الاقتدار لئلا يتوهم ان المراد بالاستنباط الاستنباط الفعلي والا فلا حاجة اليه لان قوله الاقتدار يغني عنه اذ المتبادر من الاقتدار هو المعنى الاعم الشامل للاقتدار بالفعل وبالقوة القريبة وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط فيه فتدبر وقد ادرج البعض قيد الظني في التعريف لاخراج استنباط القطعيات لعدم الاجتهاد فيها وفيه ان المجتهد قد يحصل له القطع بالحكم من الدليل والمراد بعدم الاجتهاد في القطعيات انها من حيث كونها قطعيات لا يجري فيها الاجتهاد لاستغنائها عنه لا ان بالاستدلال ايضا لا يحصل القطع وقد مر في صدر الكتاب فتأمل وعرف العلامة الاجتهاد في النهاية هكذا استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس عن نفسه العجز عن المزيد عليه فهو بمنزلة الجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز للاصطلاحي عن اللغوي وبقوله في طلب الظن خرج استفراغ الوسع في طلب القطع كوجوب الصلوة وغيرها وفيه ما عرفت وبقوله الشرعية خرج الاجتهاد في العقليات والحسيات وقوله بحيث قال في الحاشية ذكر هذه الحيثية لاخراج اجتهاد من اذا استفرغ وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا ينتفي عنه اللوم بسبب تقصيره في تحصيل الشرائط التي لا يجوز العمل بالظن الا بعد حصولها انتهى وما قال الشارح الجرغوشي يخرج بقيد الحيثية اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا فهو غفلة منه عن معنى استفراغ الوسع لانك قد عرفت انه عبارة عن بذل تمام الطاقة بحيث يحس عن نفسه العجز عن المزيد عليه فاجتهاد المقصر قد خرج

باستفراغ الوسع فلا حاجة فی اخراجه الی قید زائد کما ذکر المصنف فی الحاشیة من ان الحیثیة لاخراج العامی موجود
عرف الحاجبی الاجتهاد بانه استفراغ الفقیه الوسع فی تحصیل الظن بحکم شرعی وفوائد القیود ظاهرة مما سبق
وتقیید الشرعی بالفرعی کان لا بد للحاجبی لاخراج الاصول کما فعل المصنف وما قال الشارح الخرخوشی ان قید
الحیثیة معتبر فی الفقیه فالمعنی استفراغ الفقیه من حیث هو فقیه فلا حاجة الی قید شرعی ویخرج ایضا الاحکام
الاصلیة غیر مرضی اذ اعتبار مثل هذه التکلیفات فی الحدود غیر عزیز فلم یرد وافقه ای الحاجبی فی الحد العلامة
فی التهذیب ولما کان یرد علی هذا التعریف انه یستلزم الدور اذ الفقیه هو العالم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن
ادلتها وهو المجتهد فقد توقف الاجتهاد علی نفسه هذا هو الدور فاشار المصنف الی دفعه بقوله ویراد بالفقیه من
مارس الفن ای فن الفقه بحیث لم یحصل له قوة استنباط الاحکام عن الادلة ولیس المراد بالفقیه معناه الاصطلاحی
ای المجتهد حتی یرد النقض بالدور وارد نا بالفقیه ذلک احترازا عن الاجنبی اذ الاجنبی عن الفقه بالکلیة
کالمنطقی البحت بعید عن الاستنباط ای استنباط الاحکام وفی هذا الجواب ان ارادة ممارس الفن من الفقیه
مجاز ولا بد فی التعریفات الاحتراز عنه وایضا یرد علیه ان استفراغ وسع مطلق الفقیه بهذا المعنی لا یکفی فی تحقق
الاجتهاد اذ من قرأ کتب الفقهیة وزاول رؤس مسائلها او قرأ بعض کتب الفقه الاستدلالیة ایضا ولکن
لم یحصل له بعد قوة رد الفرع الی الاصل لا یسمی استفراغ وسعه اجتهادا فالاحسن ان یقال اذا کان هذا التعریف
لحال الاجتهاد وفعله فالمراد بالفقیه هو صاحب الاستعداد والقابلیة القریبة لفیضان العلم بالاحکام الشرعیة
الفرعیة علیه بسبب کونه عالما بالمبادی والادلة وواجدا القوة القدسیة التی یتمکن بها علی رد الفرع الی الاصل فمثل
هذا الشخص اذا رد الحکم الشرعی الفرعی الی الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه فی ذلک فهذا
الفعل من هذا الشخص یسمی اجتهادا ومن هذه الحیثیة یسمی هذا الشخص مجتهدا فهو من حیث حصول العلم بالاحکام
الناشئة من الادلة فعلا او قوة قریبة من الفعل فقیه ومن حیث استنباط الفرع من الاصل واستخراج
الحکم من الدلیل فعلا او قوة قریبة من الفعل فقیه مجتهد کما صرح به محقق القوانین وینتقضان ای تعریف
العلامة فی النهایة وتعریف الحاجبی طردا ای منعا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط فان من استفرغ
وسعه لکنه عجز عن الاستنباط لعدم وجود قوة رد الفرع الی الاصل فیه وهی المسماة بالقوة القدسیة فیصدق
علیه تعریف الاجتهاد لانه لم یقصر فی تحصیل العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد مع انه لیس مجتهدا وفیه ان القید
الاخیر فی تعریف العلامة یخرج مثل هذا الشخص ایضا فانه وان لم یقصر فی تحصیل العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد

لکن لما لم یکن له قوة رد الفرع الی الاصل التی هی شرط فی الاجتهاد فباستفراغه لاینتفی اللوم عنه لکونه مقصرا فی تلک القوة فلا یکون مجتهدا وکذا فی تعریف العلامة یراد بالفقیه صاحب الاستعداد الواجد لتلک القوة کما بیناه فلا ینتقض التعریفات طردا هذا واما التقلید فلم یتعرض المصنف بمعناه لکون البحث عنه فی مقابلة الاجتهاد تطفلیا فهو عبارة عن العمل بقول الغیر بدون قیام الحجة کاخذ العامی بقول مثله واما الرجوع الی النبی ص والامام ع فلیس بتقلید لدلالة المعجزات والنصوص علی وجوب الرجوع الی قولهم وکذا الرجوع الی قول المجتهد لدلالة الاجماع والاحادیث الکثیرة علیه وکذا الرجوع الی الاجماع ورجوع القاضی الی العدول لیس تقلیدا لقیام الحجة علیه وقد سمی ذلک تقلیدا ایضا بحسب العرف کما سمی فی عرف الفقهاء اخذ العامی بقول المجتهد تقلیدا ولا مشاحة فی الاصطلاح والتجزی فی الاجتهاد جائز والمراد به من حصل له مناط الاجتهاد فی بعض المسائل بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم یکن کذلک فی نفس الامر بان یکون قادرا علی استنباط بعض المسائل من الماخذ فقط دون غیره لعثوره علی ادلته وعلمه بان لا معارض لتلک الادلة واما تجزی الاجتهاد بمعنی الاجتهاد فی بعض المسائل بالفعل دون الباقی فهو لیس تجزی الاجتهاد الا لم یوجد المجتهد المطلق اصلا اذ من المحال العادی وجدان عالم اجتهد فی جمیع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهیة غیر متناهیة تتجدد یوما فیوما هکذا صرح به بعض المحققین ایضا فالتجزی الذی وقع الخلاف فیه هو المعنی الاول فذهب العلامة فی النهایة والتهذیب والشهید فی الذکری والدروس والشهید الثانی فی بعض کتبه کما هو المنقول عنه وکثیر من العامة کالغزالی من الشافعیة وابن همام من الحنفیة الی جواز التجزی وهو المشهور بین العلماء ومنعه جماعة والحاجبی الی الوقف والقول المشهور هو الاقرب واختاره المصنف واستدل علیه بقوله لروایة ابی خدیجة عن الصادق ع روی الصدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه فی الفقیه عن الامام بالحق الناطق جعفر الصادق ع انه قال ایاکم ان یتحاکم بعضکم الی اهل الجور ولکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم قاضیا فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه وجه الاستدلال بهذه الروایة ان قوله شیئا نکرة فی مقام الاثبات وهی لا تعم فیصدق علی من یعرف بعض الاحکام انه یعلم شیئا من قضایاهم علیه السلام وما قال الشارح السندیلی ان الروایة لیست نصا علی جواز التجزی لا یقدح فی الاستدلال لان عموم قوله ع انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا شامل للمتجزی وغیره ولا ضیر فی اثبات الاحکام بالعمومات بل هو المعمول به للعلماء وما قال الشارح الحر توسنی من انه لیس فی الروایة ما یدل

جواز التجزی فهو عجيب منه لما عرفت واعترض ايضا على الرواية بان المراد بالعلم لشئ من القضايا انما هو العلم الشامل للظن المعلوم حجيته فالمنكر للتجزي يدعى ان ذلك الظن لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل وهو المجتهد المطلق وان كان المراد بالعلم العلم الحقيقى الجازم المطابق للواقع فالنزاع انما هو فى ظن المتجزى لا فى علمه اقول على كلا التقديرين يثبت المطلوب اما على الاول فلان من احاط بمدارك بعض المسائل واستفرغ وسعه فى استنباط منها يحصل له الظن بالحكم بلا ريب ودعوى ان حصول ذلك الظن انما هو فى المجتهد المطلق مكابرة كما يشهد به الوجدان واما على الثانى فنقول لما انسد باب العلم فيكفى حصول الظن باستفراغ الوسع فى مدارك المسئلة والا يلزم التكليف بالمحال كما مر ولفرض المساواة بين المتجزى والمطلق فى الاطلاع على دلائل الحكم فلا فرق حاصله كما ان للمجتهد المطلق تحصيل جميع دلائل الحكم بالاستقصاء ويعمل عليه كذلك للمتجزى ايضا يحصل جميع دلائل الحكم بالاستقصاء فهما متساويان فى الاطلاع على الدلائل فكما جاز العمل للاول فى ذلك الحكم كذا يجوز للثانى ايضا بلا فرق وما قيل ان الدلائل التى يفرض جهل المتجزى عنها يجوز تعلقها بالحكم الذى اجتهد فيه فلا يحصل له ظن الحكم لاحتمال ان يكون الدلائل المجهولة مانعة عن الحكم فهو مدفوع بان المفروض حصول جميع ما هو دليل فى المسئلة بحسب الظنه وعدم تعلق غيرها بها واعترض صاحب المعالم على الدليل بانه قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هى القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هى القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء وفيه ان مآل الاستدلال هو ان الدليل العقلى الذى قام على عمل المجتهد المطلق على ظنه فهو قائم على عمل المتجزى ايضا على ظنه فلا قياس وايضا اورد على الدليل بان فرض المساواة بين المتجزى والمطلق ممنوع لنقصان المتجزى عن المطلق لعدم اطلاعه على جميع ما اطلع عليه المجتهد فاجاب عنه بقوله ونقص عن المطلق غير قادح كالعالم والاعلم حاصله ان نقص المتجزى عن المطلق لا يقدح فى اجتهاد المتجزى فان المتجزى والمطلق سواسيان فى المسئلة التى نظر فيها المتجزى كما ان اجتهاد المجتهد العالم لا يقدح فيه اجتهاد المجتهد الاعلم فانهما يعملان على اجتهادهما كذا المتجزى ايضا يعمل على مقتضى اجتهاده فلو كان بين اجتهاد المتجزى والمطلق فرق بان لا يجوز للمتجزى العمل على اجتهاده بل لا بد له تقليد المطلق لكان بين اجتهاد العالم والاعلم ايضا فرق ولا بد للعالم تقليد الاعلم ولم يقل به احد وتوهم [illegible] باطل هذا جواب عن قولهم لو جاز التجزى فى الاجتهاد لزم الدور قرروا الدور بوجوه والاوضح منها ان المتجزى اذا اجتهد فى مسئلة فصحة اجتهاده

موقوفة على جواز التجزي في الاجتهاد وجواز التجزي في الاجتهاد موقوف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد والا كيف يجوز التجزي فهذا هو الدور والجواب ان توهم الدور باطل بوجه لبطلانه ما اشار اليه بقوله اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع لا في الاصول اذ لا خلاف في جواز تجزي الاجتهاد في الاصول والحاصل ان الخلاف انما وقع في التجزي في الاجتهاد في المسائل الفقهية فصحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوفة على جواز التجزي وجواز التجزي ليس موقوفا على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة جواز التجزي في المسائل الفقهية حتى يلزم الدور بل هو موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو جائز اذ لا خلاف فيه فاختلفت الجهتان فلا دور وبالجملة صحة اجتهاد المتجزي في المسئلة الفقهية توقف على جواز التجزي في الاجتهاد وهو مسئلة اصولية موقوفة على دليلها الذي استدل به عليها لا على جواز التجزي في المسئلة الفقهية فصل احكام النبي المراد بها الاحكام الشرعية الدينية لا الدنيوية ليست عن اجتهاد باجماعنا معاشر الامامية وما افقنا على ذلك الجبائيان خلافا لسائر المخالفين فجمهورهم اجازوا الاجتهاد له ثم قال الامدي والحاجبي بوقوعه وانكره قوم وتوقف الغزالي واكثر المحققين منهم ومنهم من يجوز ذلك في امر الحروب دون الاحكام الشرعية وخص بعض المتاخرين منهم محل الخلاف بالاحكام الصادرة عنه بطريق الفتوى ونقل الاجماع على الجواز والوقوع فيما صدر بطريق القضاء وفصل الخصومات ويظهر من السيد في الذريعة الجواز عقلا دون الوقوع والدليل على ما قلنا معاشر الامامية الاجماع كما عرفت آنفا و قوله تعم ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في ان ما ينطق به النبي فهو ناش من الوحي الالهي لا هوى النفس فلا يكون اجتهادا فانه قول بالراى لا بالوحي واجاب عنه المخالفون بوجهين الاول ان الآية لرد ما كانوا يقولونه في القرآن من انه افتراه لا منه تعم فيكون الآية مخصوصة بالقرآن وليست بعام فلا تدل على عدم جواز الاجتهاد والجواب انه قد عرفت فيما تقدم ان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولم يتعرض المصنف بجواب هذا الدليل لكونه ظاهر الدفع في غاية السخافة والثاني ان الآية لا تدل على نفي الاجتهاد لجواز كونه متعبدا بالاجتهاد بسبب الوحي اليه بذلك فلا يكون نطقه عن الهوى حينئذ بل يكون بالوحي ايضا كما زعم الحاجبي واجاب عنه بقوله والوحي اليه بان يجتهد لا يجعل ذلك الوحي المنطق هو هو به اي بالاجتهاد وحيا كالاجتهاد ما بقوله تعم فاعتبروا يا اولي الابصار على زعمهم فانهم استدلوا على وجوب الاجتهاد علينا بهذه الآية فلو كان الاجتهاد الذي فعله النبي بسبب الوحي وحيا لكان اجتهادنا ايضا

فعلنا ایضا وحیا لانہ وقع ایضا یوحی الیہ وہو قولہ تعالیٰ فاعتبروا ولم یعمل بہ احد فکیف نقول بذلک ولعلمہ علیہ
السلام بعصمتہ عن الخطاء فاحکامہ تکون قطعیۃ لا اجتہادیۃ ہذا دلیل آخر علی المطلوب حاصلہ ان النبی علیہ السلام لعلمہ
بانہ معصوم عن الخطاء فیکون احکامہ قطعیۃ لا اجتہادیۃ لان الاحکام الاجتہادیۃ قد تکون قطعیۃ وقد تکون
ظنیۃ وقد تکون خطاء وقد تکون صوابا وہذا ینافی العصمۃ قال الشارح رحمہ اللہ محصلہ ان قطعیۃ الاحکام لعلم النبی
بانہ معصوم لا ینافی تعبدہ بالاجتہاد لجواز ان یکون الظن بالنظر الی دلیلہ والقطع بالنظر الی دلیل آخر اقول
اذا کان الاحکام قطعیۃ بسبب حصول العصمۃ فای ضرورۃ داعیۃ الی ان نقول انہ م تعبد بالدلیل الظنی
وترک الدلیل القطعی مع کونہ مخالفا لقولہ تعالیٰ اتستبدلون الذی ہو ادنی بالذی ہو خیر ولا شک
ان القطع خیر من الظن وہذا ای کون احکام النبی م قطعیۃ بسبب علمہ بانہ معصوم یعم سائر المعصومین لاشتراکہم
فی العصمۃ فیکون احکامہم ایضا قطعیۃ لانہم اخذوہا بتعلیم الرسول والالہام من اللہ سبحانہ واحتج الذاہبون
الی ان النبی کان متعبدا بالاجتہاد بوجوہ الاول قولہ تعالیٰ عفا اللہ عنک لم اذنت لہم فقد عاتب اللہ تعالیٰ
النبی م علی الاذن فلا یکون احکامہ عن وحی والا لم یعاتبہ م علی الاذن فعلم منہ ان احکامہ کانت بالاجتہاد واجاب
عنہ بقولہ وآیۃ العفو تلطف کرحمک اللہ حاصلہ ان ہذا الخطاب لیس الی النبی م لان عصمتہ مانعۃ عنہ ولو
سلم انہ خطاب الی النبی م فنقول المراد بہ التلطف والترحم کما یقال للمخاطب رحمک اللہ واصلحک اللہ
من غیر ان یخطر بالبال ان للمخاطب ذنب او جرم وبالجملۃ انہ لما ثبت بالدلائل القطعیۃ العقلیۃ و
النقلیۃ عصمۃ النبی م فلا بد ان یکون مثل ہذہ الآیات مؤولۃ کما تؤول آیۃ ید اللہ فوق ایدیہم وآیۃ
الرحمن علی العرش استوی بعد ثبوت بساطتہ تعالیٰ بالدلائل العقلیۃ القطعیۃ والثانی قولہ تعالیٰ وشاورہم
فی الامر فان اللہ سبحانہ امر النبی م بالمشاورۃ وہی لا تکون الا فیما یحکم فیہ بالاجتہاد لا بالوحی اذ فی الوحی
لا حاجۃ الی المشورۃ فاجاب عنہ بقولہ وآیۃ المشاورۃ فی غیر المسائل الدینیۃ حاصلہ ان المشاورۃ
لیست فی الامور الدینیۃ والمسائل الشرعیۃ بل ہی فی الامور الدنیویۃ ومصالح الحرب ویمکن ان یقال
ان الامر بالمشاورۃ لتطییب قلوبہم حتی یکونوا ثابتی الجاش فی امر الحرب لا للعمل بمشورتہم بل العمل
انما ہو علی الوحی والرأی وان لم یکن المشاورۃ فی غیر المسائل الدینیۃ بل تکون فی المسائل الدینیۃ
الشرعیۃ کان النبی م مقلدا لہم فی تلک المسائل وہو خلاف موضوع الرسالۃ الثالث قولہ تعالیٰ و
استاذنوک فی بعض شانہم فاذن لمن شئت منہم یدل علی ان بعض الاحکام موکول علی رأیہ م فاجاب عنہ

ولتمنع كون الاذن حكما شرعيا اى لانسلم ان المراد بالاذن الاذن فى الاحكام الشرعية حتى يتم استدلالكم
بل المراد به الاذن فى غيرها من الامور العادية الرابع قوله لما امر اصحابه بالتمتع لو استقبلت من امرى ما استدبرت
ما سقت الهدى اى لو علمت اولا ما علمت آخرا من فضيلة التمتع لما سقت الهدى بل تمتعت فهذا الحكم شرعى
يدل على ان احكامه ليست عن الوحى بل بالاجتهاد اذ لو كانت بالوحى لما صدر منه مثل هذا الكلام الدال على
العمل بالاجتهاد فاجاب عنه بقوله والتخيير اولا فى سوق الهدى ثم انجاء فضل التمتع ممكن حاصله ان يمكن ان الله تعالى
قد اوحى اولا التخيير بين التمتع وسوق الهدى فاختار النبى صلعم سوق الهدى ثم بعده اوحى الله فضل التمتع
واولويته من سوق الهدى فقال النبى صلعم لو علمت اولا بالوحى ما علمت آخرا به لما سقت الهدى بل تمتعت
وامر الصحابة ايضا بالتمتع فصار سوق الهدى ايضا بالوحى كما كان الامر بالتمتع بالوحى لكن وحى الاول
مقدم على وحى الثانى فلا اجتهاد الخامس ما روى انه صلعم قال فى مكة يوم فتحها لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس رض الا الاذخر فقال النبى صلعم الا الاذخر ومعلوم ان الوحى لم ينزل عليه صلعم فى ذلك الوقت
لعدم ظهور علامات الوحى فيكون استثناؤه صلعم بالاجتهاد ومعنى قوله لا يختلى الخ لا يجز نبتها الرقيق ولا يقطع
ما دام رطبا واذا يبس فهو حشيش ولا يقطع شجرها اذ الاختلاء الاقتطاع والخلا بضم الاول وفتح اللام
الرطب من النبات الرقيق والواحدة خلاة والعضد باسكان الضاد القطع والاذخر بكسر الهمزة والخاء
نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم الواحدة
اذخرة والهمزة زائدة فاجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين الاول اشار اليه بقوله وكذا سرعة
الوحى باستثناء الاذخر ممكن والحاصل انه يمكن ان يقال لما قال النبى صلعم ذلك القول فاوحى الله سبحانه
بسرعة باستثناء الاذخر فاستثنى صلعم الاذخر وعدم نقل الرواة طريان علامات الوحى عليه صلعم لا يستلزم
عدم طريانها فى الواقع لجواز طريانها لكن لم ينقلوا الرواة وليس اى الوحى ابعد من سرعة الاجتهاد
لان فى الاجتهاد لا بد من زمان تفحص الادلة وعدم تعارضها وغير ذلك وفى سرعة الوحى ليس كذلك فيجوز
وقوعه دفعة والثانى هو قوله وسبق سماع العباس استثناءه اى الاذخر منه اى من النبى محتمل اى
يحتمل انه لما اوحى الله تعالى النبى صلعم باستثناء الاذخر فسمع العباس ذلك الاستثناء من النبى صلعم فسبق العباس
النبى صلعم بالتكلم ثم اعاده النبى صلعم ثانيا والسادس ان فى الاجتهاد مشقة وما فيه مشقة اكثر ثوابا عند الله
كما روى اجرك على قدر نصيبك وافضل الاعمال احمزها اى اشقها فالاجتهاد هو المنصب الاعلى فى الافضلية

فلا بد من تحقق ذلك في النبي ص لكونه مجمع الفضائل فاجاب عنه اولا بقوله ورب فضيلة يترك لما فوقها اى
فوق الفضيلة حاصله انا نمنع كون الاجتهاد افضل من الوحي بل الوحي افضل من الاجتهاد ويجوز زيادة المشقة فيه
بالنسبة الى الاجتهاد كالخوف والخشية من الله حين نزول الوحي ورب فضيلة يترك العمل عليها لوجود فضيلة اخرى
منها فيعمل على الاخرى لزيادة الفضل فيها دون الاولى فلا نقص في حرمان النبي عن فضيلة الاجتهاد لحصول فضيلة اعلى
من الاجتهاد فيه وهو الوحي وما قال الشارح الحرفوشي ان هذا الجواب لا يدفع استدلال المستدل ليس بشيء لما عرفت وثانيا
بقوله او لغرض اى ورب فضيلة يترك لغرض من الاغراض كحسم قولهم اى دفع قول الطاعنين بانه لو كان له ص وحي
لما اجتهد اى لو كان للنبي ص الاجتهاد لطعن الكفار عليه ويقولون لو كان للنبي ص وحي لما اجتهد فلهذا الغرض لم يجز له الاجتهاد
كما حسم اى دفع بالامية طعنهم اى طعن الكفار بالنقل من الكتب الالهية كالتورية وغيره يعني كما انه
جعل النبي ص اميا لا قاريا وحرم عن فضيلة تعلم الخط لغرض ان يدفع طعن الكفار عليه بانه ينقل الاحكام والقصص
عن الكتب القديمة الالهية كالتورية وصحف ابراهيم وغيرها كذلك جعله محروما عن فضيلة الاجتهاد لدفع طعنهم **فصل**
ان العلماء قد اختلفوا في ان كل مجتهد مصيب ام لا وقد وقع النزاع ههنا في مواضع اربعة الاول في العقليات كالعقائد
مثل حدوث العالم ووجود الصانع ووحدانيته وارسال الرسل فجمهور المسلمين على ان المصيب فيها واحد ونقل عليه الاجماع
والمخطي فيها ان كان نافيا للاسلام اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ وابو عبيد الله بن الحسن العنبري
فان الجاحظ قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه العنبري وقال ان الكل مصيب والحق
ان المصيب واحد والباقي مخطي والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجود
المعاد الجسماني وعدمه وجواز الخرق وعدمه واما المخطي فهو اثم لم ينل الحق فيها ان كان قد قصر في بذل جهده في
تحصيل الحق فهو اثم وان لم يقصر في ذلك بل هو قاصر لا يستطيع زيادة الجهد فيما اجتهد فيه فهو غير اثم وان اخطأ الحق لكن
يجري عليه احكام الكفر ان اخطاء الاسلام كما صرح به العلامة القزويني والمحقق الجيلاني في الضوابط والقوانين
والدليل على ما قلنا انه لو كان اثما بعد فرض كونه قاصرا يلزم التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العدل واما انكار
وجود القاصر فليس بمحال لعدم الدليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجوده وعلى مدعي عدم الامكان
اقامة البرهان والاجماع المنقول على ان المخطي اثم من دون التفصيل فليس بحجة في المسئلة الكلامية
لانه بمنزلة خبر الواحد او نقول مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة
المسائل تفصيلا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه حق

بالنسبة الى المقصر دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل وكذا استدلال الجمهور بآية والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر فيكون المخطى آثما مدفوع
بان الآية مجملة ولو سلم عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسير علي بن ابراهيم قوله جاهدوا فينا بانهم صبروا وجاهدوا
مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم اخرج الآية عن ظاهرها وعما نحن فيه مع ان ارادة الاجتهاد من لفظ جاهدوا
الذي ظاهره الوقوع بين اثنين مجاز خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل وكذا استدلال الجمهور بعموم الآيات الدالة
على ان الكفار في النار فيكون المخطى آثما مدفوع بان المراد بهم الكفار المعاندون المقصرون الساترون الحق بعد ظهوره بل
قال بعض المحققين هو المراد من الكفر ولا تشمل عموم الآيات لكل الكفار والا يلزم الظلم على الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا هذا وان شئت التفصيل فارجع الى القوانين والضوابط فانهما قد قضيا الوطر في هذه المباحث شكر الله سعيهما
الموضع الثاني للنزاع في الفرعية اي العقائد العقلية الفرعية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة
واستحباب التفضل والاحسان مما يستقل العقل بحكمها فالجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها ايضا واحد و
المخطى فيها آثم والحق ان المصيب واحد اذ الا يلزم اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان وعدمه
ونحو ذلك والمخطى المقصر آثم واما القاصر فلو اخطأ فلا اثم عليه لما مر والكلام في امثال ذلك مع الجمهور في انه
بل يمكن ان يخفى امثال ذلك على احد فيكون قاصرا او لم يمكن خفائه فيكون الكل مقصرا وعلى تقدير امكان الخفاء
فلا معنى للحكم بالاثم على من خفى عليه بلا تقصير واما الكلام في الامكان وعدمه فهو ممكن كما هو موجود غالبا
في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما كما مر الموضع
الثالث للنزاع فهو في الفرعيات العمليات الضرورية كالعبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا المصيب
واحد هو الحق واما المخطى فيها فهل يأثم ام لا فالصواب فيه هو التفصيل المذكور من ان المقصر آثم والقاصر لا اثم له
والخفاء في هذا المقام ممكن في غير المجتهدين وان كان نادرا واما المجتهدون المتفحصون فامكان الخفاء عليهم من عروض
الشبهات بعيد ولو وجد فيجري عليه احكام المقصر كما صرح به بعض المحققين واعلم ان ما ذكرنا من عدم الاثم على
القاصر فانما هو في احكام الآخرة واما في الدنيا فيجري عليه احكام الكفر الموضع الرابع فيما لم يكن عليه دليل قطعي
كسائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد ان اخطأ فلا اثم عليه بلا خلاف الا من بعض العامة
لكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب اي كل مجتهد صائب في حكمه او يخطي فيه ايضا فقال ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة وابو هذيل العلاف وابو علي وابو هاشم واتباعهم من المعتزلة انه ليس لله تعالى حكم معين في واقعة

من الوقائع بل حكمه تعالى فيها تابع لراي المجتهد وظنه فما ادى اليه اجتهاد المجتهد فهو حكم الله تعالى في نفس الامر
في حقه وحق مقلديه وهؤلاء هم المصوبون القائلون بان كل مجتهد مصيب غير آثم وقال الاكثرون
ان لله تعالى في كل مسئلة من المسائل حكما معينا من اصابه فهو مصيب فليس كل مجتهد مصيبا بل المصيب
واحد والمخطي معذور لا اثم عليه والى هذا اشار المصنف بقوله والمشهور عدم التصويب بل هو مجمع
عليه من اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني
في التمهيد على ما نقل عنه فاطلاق الشهرة على الاجماع كما وقع عن المصنف لا يخلو عن تامل و
ما نقل عن الشيخ في العدة من ان من اخطأ في الاجتهاد فهو مخطي فاسق فهو مأول بان ذلك اذا
كان الاجتهاد بالراي والقياس وفيه ان المجتهد بالراي والقياس يلزمه الاثم اخطأ او اصاب فلا وجه
لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطاء ثم ان القائلين بعدم التصويب من العامة اختلفوا فقال ان
الله تعالى لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين لقول بل حصول الوقوف عليه اتفاقا كدفين يعثر عليه الطالب
من غير قصد فمن اجتهد وعثر عليه واطلع بالاتفاق فله اجران ومن اجتهد ولم يظفر عليه فله اجر واحد
بسبب ما تحمل من المشقة في التعب في الطلب وقال بعضهم انه تعالى نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه
ظني والقائلون بقطعيته اختلفوا فجمهورهم على ان المجتهد المخطي فيه غير آثم وذهب بشر المريسي وابو بكر الاصم
الى كون المخطي آثما واما القائلون بان الدليل ظني اختلفوا ايضا فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابته ذلك
الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب
التكليف وسقط عنه الاثم وذكر كل واحد على ما اختاره دلائل ايرادها يؤدي الى التطويل بلا طائل والحق هو ما اختاره
اصحابنا والدليل عليه من وجوه الاول الاصل عدم تعدد الحكم وعلى راي المصوبة يتعدد الاحكام الثاني
الاجماع المحقق المدعى في الضوابط الثالث الاجماع المنقول المستفيض بل ادعى التواتر فيه بعض المحققين
الرابع الآيات الثلث الدالة على ان في كل واقعة حكما معينا من الله تعالى هي قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله ا
وقوله وما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الخامس ما اشار المصنف
اليه بقوله لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا بلا نكير من احد كتخطئة ابن عباس لزيد بن ثابت وامثال ذلك
كثيرة فلو كان كل مجتهد مصيبا لما كان لتخطئة بعضهم بعضا وجه وحمل القول بان المراد خطأهم في الاجتهاد
للتقصير او لانهم لم يكونوا اهل الاجتهاد خلاف الظاهر لا يصار اليه بدون الدليل والسادس ما روي

عن النبي صلى الله عليه وسلم ان للمصيب اجرين وللمخطي واحد الرواية بكذا اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فلو لم يكن التخطية وكان كل مجتهد مصيبا لما كان لقوله صلى الله عليه وسلم وان اخطأ معنى قيل هذا الخبر وان كان من الآحاد الا ان الاصحاب تلقوه بالقبول ولم يوجد راد له والثامن ما اشار بقوله ولزوم اجتماع النقيضين وتقرير ذلك بتقريرين احدهما ان احد المجتهدين قد يحكم باثبات الشيء او بحله والثاني بنفيه وحرمته فالقول بتصويب الجميع اجتماع النقيضين وثانيهما لو كان الحكم تابعا للظن المجتهد فاذا اجتهد وحصل له الظن يقطع ان حكم الله والظن باق كما كان والا لامتنع الرجوع من اجتهاد الى اجتهاد اقوى منه والحال ان الرجوع يصح فيكون قاطعا للحكم حين كونه ظانا وهو الجمع بين النقيضين وغير ذلك من الدلائل كقول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة الدال على بطلان التصويب وان شئت الاطلاع فارجع الى المطولات وليس اي لزوم اجتماع النقيضين مشتركا بين قول التصويب والتخطية لاختلاف المتعلق حاصله انه جواب عن قولهم ان اجتماع النقيضين كما يلزم على قول التصويب يلزم على قول التخطية ايضا تقريره ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن المجتهد وجوب شيء او حرمته فيجب ذلك الشيء او يحرم قطعا فقد اجتمع الظن والقطع فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب ان هذا الايراد غير وارد على المخطئة لان متعلق القطع والظن على قولهم مختلف فالظن متعلق بالوجوب او الحرمة والقطع متعلق بوجوب اتباع الظن وتحريم مخالفته كما اذا ادى الاجتهاد الى حرمة النبيذ مثلا فالظن يتعلق بحرمته لا القطع لعدم الاجماع على حرمته والقطع يتعلق بوجوب العمل على ما ادى اليه الاجتهاد وتحريم مخالفته فلا يكون الشيء الواحد مقطوعا ومظنونا حتى يجتمع النقيضان ولا استلزام عطف على قوله للزوم لا على قوله لاختلاف وهو دليل آخر على بطلان التصويب اعتقاد كل منهما اي من المجتهدين رجحان امارته تخطية احدهما فيه اي في اعتقاد الرجحان فقوله رجحان منصوب على انه مفعول الاعتقاد وقوله تخطية احدهما منصوب على انه مفعول الاستلزام حاصله ان المجتهدين اذا اختلفا في حكم مثلا لاعتقد كل منهما ان امارته راجحة على امارات الآخر واعتقاد كل واحد من المجتهدين رجحان امارته يستلزم تخطية امارات الآخر لانه لو كان امارات كل واحد منهما راجحة فلا معنى لاختلافهما وان كانت كلاهما مرجوحين فكلا المجتهدين مخطيان فلا يكون كل مجتهد مصيب والبحث في كل من الادلة المسطورة مجال اما في الدليل الاول للمصنف فلانه لا يلزم من تخطية السلف بعضهم بعضا الخطأ في نفس الحكم لاحتمال ان يكون تخطيتهم لاعتقاد انهم قصروا في الاجتهاد او لاعتقاد انهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد او للمخالفة لنص او

اجماع وقد عرفت ان هذا الاحتمال خلاف لا يصار اليه بلا دليل اما فی الثانی فاولا تمنع الرواية وثانيا لا نسلم دلالتها على انقسام الاجتهاد الى الصواب والخطاء فی نفس الحكم بل يجوز ان يكون المراد بالمخطی المخطی فی الشرائط فله اجر واحد فانه مخطی ابتداء او مصيب انتهاء بخلاف المصيب فی الشرائط فله اجران فانه مصيب ابتداء وانتهاء وفيه قد عرفت ان الاصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول فعدم تسليمها مكابرة وسياق الرواية وسباقها مانع من ان يراد بالمخطی والمصيب المخطی والمصيب فی الشرائط كما لا يخفى على من له انس بكلام العرب واما فی الثالث فلان متعلق القطع والظن مختلف على رای المصوبة ايضا فالظن متعلق بكون الدليل دليلا والقطع متعلق بنفس المدلول وفيه انه ان كان المراد بكون الدليل دليلا ان نفس مقدمات الدليل ظنية فالظن بها يستلزم الظن بالمدلول فتعلق القطع بها يستلزم اجتماع النقيضين وان كان المراد به ان اتصاف تلك المقدمات بوصف الدلالة ظنية فلا يخفى عليك ان اتصاف الدليل بوصف الدلالة قطعی فی جميع الدلائل سواء كانت ظنية او قطعية فالقول بان ذلك الاتصاف ظنی لا حق له اما فی الرابع فلان التخطئة فی الامارة لا يوجب التخطئة فی نفس الحكم ولو سلم فالتخطئة يجب الاعتقاد ولا يوجب الخطاء فی نفس الامر وفيه ما فيه ويلزم المعتزلة التخطئة بالنصب على المفعولية وكذا كل من قال بالحسن والقبح العقلی عند تغير الرأی ای رای المجتهد سبق بالرفع على الفاعلية امر المقلِّد بالكسر والمقلَّد بالفتح حاصله ان المجتهد مامور باتباع ظنه والمقلِّد مامور باتباع المجتهد فاذا تغير رای المجتهد ورجع عن قوله الاول فيكون القول الاول خطاء فيلزم ان المقلِّد بالكسر والمقلَّد بالفتح كانا سابقا مامورين بالخطاء وهو قبيح عقلا وفيه تامل وجه التامل على ما فی الحاشية ان هذا لازم على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا به فتامل **فصل فی بيان شرائط الاجتهاد** ولا بد لمن يجتهد فی مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها ای فی المسئلة من العلوم العربية كالعلم باللغة والصرف والنحو وذلك لان استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وهما عربيان فيعرف مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها التی تتغير بها معانی المفردات بالمضی والحال والاستقبال والامر والنهی وغيرها تعرف بعلم الصرف ومعانی المفردات التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية تعرف بعلم النحو والعلم بجميع ذلك اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالذين سمعوا الخطابات وحاوروا مع النبی ص والائمة ع واما بسبب انه تعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بسبب انه يرجع الى الكتب المولفة فی تلك العلوم لا يقال ان العربی القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن له تحصيل مراد النبی ص

والائمة بتتبع كلماتهم وفتاواتهم الا ان المراد بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم على ما قال بعض المحققين معرفة
مسائلها التي يتوقف الفهم عليها يأتي بحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا
ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في تلك العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ واما علم
المعاني والبيان والبديع فلا يتوقف الاجتهاد عليه نعم لا بد له من الدراية بحيث يميز الكلام الركيك
خلاف الاستعمال عن غيره لان المعصوم لا يصدر منه الركيك المخالف للاستعمال كما ستعرف
في بحث التراجيح نعم يمكن ان يقال ان اصول الفقه موقوف على جملة من مباحث المعاني والبيان كالحقيقة
والمجاز وغيرهما كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقوفا على تلك الجملة بواسطة اصول الفقه و
المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ يحتاج الى النظر والاستدلال وترتيب المقدمات واخراج
النتائج منها والتمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو لا يحصل الا بالمنطق وما قيل لو كان المنطق عاصما عن
لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف لا يعبأ به لان المراد ان المنطق يعصم عن الخطاء في الاغلب وبالنسبة
الى من لا علم له وحين مراعاة قوانينه والا فالانسان جائز الخطاء غير معصوم في كل مرحلة وباب الا من عصمه
الله تعالى والاصول اي اصول الفقه لانه ما لم يعرف الاوامر والنواهي والعموم والخصوص وان الامر
للوجوب والنهي للتحريم والعام قد يخصص وغير ذلك من المقاصد الاصولية التي يتوقف عليها استنباط
المسائل الفقهية كيف يستنبطها ولذا قال بعض المحققين ان معرفة اصول الفقه من اهم العلوم للمجتهد
لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد معرفة جميع ذلك على سبيل الاجتهاد على كل اصل منها لكثرة الخلافات
فيها لا كما يتوهمه القاصرون بل قال بعض المحققين لا بد من الاجتهاد في غالبيات اللغة والنحو والعرف ايضا
مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والقحبة ونحو ذلك ويكفي الظن في الاصول فيما لم يمكن
فيه تحصيل العلم فالقول بحصول العلم مطلقا لا يخلو عن تأمل كما نبه عليه بعضهم هذا اما معرفة فروع الفقه فلا
يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكن يتعين معرفتها على التوصل اليه واما معرفة اصول العقائد اي المعارف
الخمس والتيقن بها فلا يتوقف عليها حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان
كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شئ على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب
وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يبطل
ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني كما حققه بعض محققي المتأخرين و

واعترض عليه محقق الضوابط بما محصله انه لا يمكن حصول الاعتقاد وملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا بعد معرفة الشارع والاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وبصدق الشارع وكونه معصوما عن الكذب عمدا او سهوا وبامامة الائمة اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم فلو لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم نعم يمكن له حصول العلم والفضيلة والحكم على فرض تصحيح لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والاجتهاد هو الاعتقاد بالحكم انتهى لا يخفى عليك ان الاجتهاد هو قوة يحصل بها الاقتدار على تخريج الاحكام الشرعية من الادلة بالقواعد المقررة كما ينطق به حدود الاجتهاد ومثل تلك القوة يمكن حصولها للكافر فاذا استخرج مسئلة من المسائل بتلك القواعد ويقول ان هذا الدين لو كان حقا فالمسئلة كذا فهذا الذي قلناه في اجتهاده واما اذا استبصر فيحصل له الاعتقاد ايضا بتلك المسئلة فاي مانع من العمل عليها بعد الاستبصار فحقيقة الاجتهاد غير موقوفة على المعارف وليعتني بها كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق مسئلة كلامية يتوقف عليها المسئلة الفقهية من حيث انه اذا ورد خطاب لظاهر فيعمل بالظاهر ويحكم عليه ونقول هو المراد من الخطاب اذ ارادة خلاف الظاهر بدون البيان قبيح من الشارع فكيف يريد ذلك وان الفقه موقوف على الاصول وهي موقوفة على بعض علم الكلام كمعرفة من صدر عنه الكتاب والسنة وصدقه وعدم صدور الخطاء عنه عمدا او سهوا كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقوفا على بعض من علم الكلام فلو قيل امثال تلك المسائل الكلامية موقوف عليها الفقه فله وجه والتفسير اي معرفة تفسير القرآن مما يتوقف عليه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل معرفة تفسير آيات الاحكام وهي خمسمائة آية كما قيل وذلك من القرآن يحصل من الكتب الاستدلالية بحيث يمكن الرجوع [illegible] آيات الاحكام [illegible] الاشارة اليه والحديث اي من ما يتوقف عليه الاجتهاد العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام لا ما يتعلق باحوال الآخرة وغيرها فانها لا دخل لها في الاجتهاد ومعرفة الاحاديث سواء كانت بالحفظ او بالرجوع الى الكتب المدونة كالكافي والفقيه والاستبصار والتهذيب بحيث يعرف مواقع ابوابها الى الكتب الاستدلالية الجامعة لاحاديث المسئلة والرجال اي العلم باحوال الرجال من التعديل والجرح ولو كان [illegible] الى كتب الرجال وانما يحتاج الى ذلك لان العمل بالاحاديث والاخبار منحصر في ما يتوثق الرجال والاعتماد على رواتها [illegible] بتفحص حالاتهم من الكتب التي بين فيها احوالهم المسمى بكتب الرجال وظن عدم الاجماع على خلاف ما افتى [illegible] لا بد في الاجتهاد في المسئلة حصول الظن بعدم الاتفاق والاجماع على خلاف تلك المسئلة وذلك يحصل بتتبع كتب الفقهاء [illegible] ولا بد مع ذلك من انس بلسان الفقهاء واصطلاحاتهم ليحصل بصيرة كاملة في الاستدلال والا لا يحصل الظن بعدم الاجماع على خلافها في الحاشية [illegible] قيل ان هذا هو الباعث على ادراج قيد الفقيه في تعريف الاجتهاد كما فعله الحاجبي وغيره ولا بد ايضا في الاجتهاد قوة رد الفرع الى الاصل وهي المسماة بالقوة القدسية وهي العمدة في هذا الباب ومن ليس له هذه القوة

لا يكون مجتهداً اي حصل له تجزياً من الادلة وليس الطريق وقد ذكروا شروطاً اخرى للاجتهاد مذكورة في المطولات تركناها لعدم كونها
حقيقة شروط الاجتهاد كما صرح به بعض المحققين ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بتكرر القضية اعلم انهم اختلفوا في انه اذا تكرر
الواقعة فهل يجب على المجتهد تجديد النظر في كل واقعة وردت عنده ام لا بل يعمل على الاجتهاد السابق فيها اقوال ثالثها الاول
اي يجب عليه تجديد النظر اذا لم يتذكر دليل المسئلة وماخذها فان وافق رايه عمل على ما اجتهد اولاً فيعمل عليه والا
فيعمل على الراي الثاني ورابعها يجب تجديد النظر ان مضى زمان يتغير حال المجتهد بسبب زيادة قوته واطلاعه على الماخذ بسبب
كثرة الممارسة والاخلاء والاقرب هو عدم وجوب التجديد ما لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا يعرض له شك اتفاقي في السابقة
وزال الظن وتساوى الطرفان فان اعتقد بطلان الدليل الاول او عرض له شك فيجب عليه تجديد النظر والدليل على عدم الوجوب اصالة
العدم واستصحاب الحكم السابق واليه اشار المصنف بقوله بل يستصحب الحكم السابق وايضاً لزوم العسر والحرج في تجديد النظر
وما قيل ... من تغير الراي بالنظر فيه احتمال يجب تجديد النظر فهو مدفوع بان مجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن الحاصل
بالاستدلال الاول كلياً والتفصيل اي القول بالتفصيل بانه مضى زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد نفيه بقوله والتفصيل
والاجتهاد بالقياس نافع الا الغير اما انه نافع له فلانه يجب على المجتهد مطلقاً العمل على ظنه واما انه لا ينفع لغيره فلعدم الوثوق على قوله لعدم
ما يتعلق بهذا في تضاعيف الفصل السابق وهذا الفصل فتذكر والمجتهد المتجزي يقلد فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته عن الاجتهاد فيما لم
يتجز فيه او عجز عن الاجتهاد فيه تقليد الافضل متعين عندنا معاشر الامامية لكون ظن الافضل اقوى من غيره واتباع الاقوى من الظنون واجب عقلاً
ان المشهور وجوب تقليد الاعلم فيما كان الاعلم مخالفاً لغير الاعلم ويظهر من المصنف الاجماع عليه وعن البعض التخيير بينهما والقول بتعيين تقليد غير الاعلم
واما فيما كان الاعلم موافقاً لغير الاعلم فقال بعض من قال بوجوب تقليد الاعلم في المخالفة بعدم لزوم تقليد الاعلم عند التوافق وذهب اكثر العامة
المخالفون لنا جمهورهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل ومنع عن احمد وغيره المنع بل يجب النظر في الارجح ويتخير المقلد
مع التساوي اي مع تساوي المجتهدين في العلم والفضل والورع كالمجتهد مع التعارض اي تعارض الدليلين والتكافؤ
اي تماثلهما يعني كما ان المجتهد عند تعارض الدليلين وتكافؤهما يتخير ايهما شاء اختار كذا المقلد عند وجود المجتهدين
المتساويين في العلم والورع يقلد ايهما شاء ثم ان المجتهدين اذا كان احدهما اورع والآخر اعلم ففي ايهما يقلد
خلاف والمشهور تقديم الاعلم على الاورع عند تعارضهما قال المحقق قدس سره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد
من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر ويحتمل

فصل هل يجوز التقليد في الاصول اي اصول الدين ام يجب النظر فيها ولا يجوز التقليد بل يحرم فنظر
يجب النظر ... وهذه المسئلة من مشكلات المسائل في الفن بحسب الوقت ... المجال [illegible]

فاقتصرنا على شرح كلام الماتن لكن بالجملة القول بوجوب النظر ولو بالدليل الاجمالي على حسب الطاقة والوسعة موجه
لو كان يمكننا عليه الا فلا للزوم التكليف بما لا يطاق والله يعلم بالصواب للاول اي القائل بكفاية التقليد
والثالث اي القائل بحرمة التقليد لزوم الدور ان وجب اي النظر وذكر في تقرير الدور وجوه منها ان وجوب
النظر في معرفة الله تعالى المفروض المستفاد من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله تعالى وعلى انه يجب اتباع امره تعالى و
معرفته تعالى كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفته تعالى فهذا هو الدور ومنها ان وجوب النظر نظري فيتوقف على وجوب
النظر ومنها وجوبه نظري فيتوقف على نظر آخر وهذا النظر يتوقف على وجوبه فيلزم الدور والاكتفاء اي النبي من الكفار
بكلمتي الشهادة وكان صلى الله عليه وسلم يحكم باسلامهم بمجرد تلفظهم بالشهادتين بلا تكليف استدلال فلو كان الاستدلال واجبا
لكلفهم به ولنقل الينا لقضاء العادة وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم
قدرتهن على الاستدلال ولفظة على تدل على الوجوب فحرم النظر ونهيه اي نهي النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة عن الكلام في مسئلة
القدر روي انه صلى الله عليه وسلم خرج على صحابة فرآهم يتكلمون في مسئلة القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فلو لم يكن النظر منهيا عنه لما نهاهم عنه
وبعدم نقل الاستدلال على مسائل اصول الدين عن احد منهم اي من الصحابة وعدم امر احد منهم اي من الصحابة احدا من غيرهم
بالاستدلال فلو كان النظر واجبا لاشتغلوا بالاستدلال ولامروا غيرهم بالنظر واجبا لاشتغلوا بالاستدلال ولامروا غيرهم
فنقل الينا ايضا لتوفر الدواعي كما نقل الينا اشتغالهم بالفروع وامرهم غيرهم بها وان الاصول اغمض ادلة من
الفروع فهي اولى بالتقليد اي ادلة المسائل الاصولية امور عقلية ادق واغمض من دلائل الفروع لانها سهلة فاذا
وجب التقليد في الفروع التي هي سهل وجب التقليد في الاصول التي هي في غاية الدقة والمتانة بطريق اولى
وان الشبهات في الاصول كثيرة لغموضة الدقة وفي النظر فيها مظنة الوقوع في الضلالة بسبب تلك الشبهات والتقليد
اسلم من النظر فيها اذ لا خوف وقوع الضلالة فيه فحرم النظر ويجب التقليد وان قول من يوثق به كالنبي صلى الله عليه وسلم و
الامام بل العدل العارف لو وقع في النفس ما لا يقع به هذه الدلائل المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا تخلص عنها الا من ايده الله تعالى وقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون مطلق غير مقيد بالفروع فيشمل الاصول ايضا وللثاني اي القائل بوجوب النظر وحرمة التقليد ذم التقليد
في الكتاب المجيد في مواضع كثيرة منها قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا
اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقوله تعالى اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقوله تعالى قالوا

لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا
على امة وانا على آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا
على آثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم فانظر كيف كان
عاقبة المكذبين فهذه الآيات تدل على حرمة التقليد ثم خرجت الفروع والتقليد فيها عن عموم هذه الآيات بالاجماع
فان علماءنا قد اجمعوا على جواز التقليد في الفروع لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والا يلزم العسر والحرج الشديد على
تقدير وجوب الاجتهاد على كل واحد عينا لوجب الاختلال في نظام العالم ولما خرجت الفروع عن عموم الآيات فبقيت
الاصول على حالها في المنع عن التقليد فيحرم التقليد فيها وايجاب الله النظر على النبي صلعم بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فاوجب
الله العلم على النبي لان الامر للوجوب والعلم لا يحصل الا بالنظر فيجب النظر واذا وجب النظر على النبي فالامة اولى بالوجوب
لكونها اخس رتبة منه او لانه لما وجب النظر على النبي وجب على الامة ايضا للتاسي اي لوجوب تاسي الامة بالنبي لقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاجماع على وجوب العلم باصول الدين صرح بالاجماع العضدي والعلامة في
الباب الحادي عشر من مختصر المصباح وغيرهما قال العلامة في ذلك الباب اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله
وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد
من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب
الدائم انتهى والتقليد لا يحصل اي العلم لجواز الكذب على المقلد بالفتح لعدم كونه معصوما فكيف يحصل العلم به
واجتماع النقيضين عطف على الجواز لا على الكذب اي لو حصل العلم بالتقليد لزم اجتماع النقيضين في
المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه فان من قلد مقلدا بالفتح بحدوث العالم يفيد العلم به ومن قلد
مقلدا بقدمه ايضا يفيد العلم فيلزم كون العالم قديما حادثا قطعا وهل هذا الا اجتماع النقيضين والخروج عن التقليد
بالجر عطف على ما سبق يعني لو حصل العلم بالتقليد لزم الخروج عن التقليد تقريره انه لا بد في التقليد من العلم بصدق
المخبر وهو ليس بضروري فهو نظري لا محالة والنظري محتاج الى الدليل فلما احتاج الى الدليل لم يبق التقليد لانه قبول
قول الغير بلا دليل فتامل فيه وغير ذلك من الوجوه تركناها مخافة الاطناب ولما فرغ عن ادلة المذهب شرع في الجواب
عن ادلة القول الاول والثالث فقال ووجوب النظر عندنا عقلي لا شرعي كما ذهبت اليه الاشاعرة حاصلا فجواب
عن قولهم لو وجب النظر لزم الدور وتقرير الجواب ان وجوب النظر عندنا عقلي لا يتوقف على شيء حتى يلزم الدور لان العقل
يحكم بوجوبه لكونه دافعا للخوف المظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب عقلا بخلاف الاشاعرة فعندهم وجوب النظر شرعي

ليتوقف على ايجاب العرايا فيلزم الدور عندهم لا عندنا والاكتفاء بالشهادتين اعتمادا على ما يشهد به عقولهم هذا جواب
عن قولهم ان النبي صلعم قد اكتفى من الكفار بالشهادتين بدون تكليف الاستدلال حاصل الجواب ان النبي صلعم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة
لاجل انه اعتمد على ما يشهد به عقولهم لانهم كانوا عالمين بالدلائل بسبب نظرهم الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجياته الحقة
بحيث اطمئنت بها نفوسهم وليس المراد بالدليل الا ما تطمئن به النفس وهو كان معلوما لهم ولهذا اكتفى النبي صلعم بالشهادتين وعليكم بدين
العجائز من كلام ابي سفيان الثوري هذا جواب عن قولهم عليكم بدين العجائز وتقريره واضح ونقل عن المصنف في حاشيته ان هذا
هو حكاية دولابها وكفت اليد عن تحريكها اظهارا لاعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم وما ذكر الغزالي هو ما روى
ان عمر بن عبد العزيز لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فقال عمر عليكم بدين العجائز والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى ولو سلم الرواية فهي خبر
واحد لا يعارض بالقواطع التي استدل بها ولو سلم قطعيتها ايضا فلا نسلم ان العجائز لا قدرة لهن على الاستدلال التي تعلق
به التفتيش ويدل عليه ما مر من حكاية عمر بن عبد العزيز المعتزلي فان فيها نوعا من الاستدلال كما لا يخفى وايضا يمكن ان يراد
بدين العجائز المبادرة في الاطاعة والانقياد في اوامره ونواهيه تعالى والاعتقاد الخالص كما هو عادة النساء سيما العجائز لان
المراد به المنع عن النظر والاكتفاء بالتقليد كما فهم والنهي للصحابة عن الجدال بغير الحق جواب عن قولهم ان النبي صلعم نهى الصحابة عن
الكلام في مسئلة القدر حاصله ان النبي صلعم انما نهى الصحابة عن الجدال الباطل لا عن النظر لان الجدال انما يكون لمحض التعنت و
ترويج الباطلات ويكون فيه تضييع في الاوقات وربما يكون حراما واما الجدال الحق فهو مامور به كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولكنه للنظر لا لاظهار الحق وتشييد المعرفة فلم ينه عنه النبي صلعم كيف وقد مدح الله
سبحانه اهل النظر في كتابه العزيز حيث قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وانما النهي عن خوض
مسئلة القدر والخوض فيها لا يستلزم النهي في المعارف الحقة لان القدر الذي كلفنا به هو ما يبلغ اليه عقولنا واما مسئلة
القدر واسراره مما لا يقدر عقولنا البلوغ اليها فلذا امتنعنا بالنظر فيها بخصوصها وعدم النقل اي عدم نقل الاستدلال
وعدم الالزام اي لم يامر الصحابة بعضهم بعضا بالاستدلال لوضوح الامر اي امر الاستدلال عندهم مع قلة الشبهة في
زمانهم بخلاف زماننا حاصله انه جواب عن قولهم لم ينقل الاستدلال عن الصحابة الينا ولم يامر بعضهم بعضا ولو كان لنقل
الينا حاصل الجواب انا نمنع اولا عدم النقل وعدم الامر لان الكتاب المجيد مملو من المناظرات مع الكفار وما وقع من الانبياء
السابقين وامر الله تعالى نبينا الصادق الوعد وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار التي وردت في مناظرات

بل الكتاب سيما اصحاب الائمة ع ردوا عليهم مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم واصحابهم بذلك وثانيا لو سلم عدم النقل فنقول ان اصحاب النبي ص لم يكونوا محتاجين الى النظر لان الامر عندهم كان واضحا لشاهدتهم المعجزات الباهرة وكان الامر عليهم سهلا لصفاء اذهانهم مع ان الشبهات والشكوك التي حصلت في زماننا كانت اقل في زمانهم فلهذا لم يامر بعضهم بعضا بالاستدلال لان النظر لم يكن عليهم واجبا كما فهم المستدل والمضية بالظن به النفس ممنوعة جواب عن قولهم ان الاصول اغمض ادلة من الفروع فهي اولى بالتقليد حاصل الجواب ان كون ادلة الاصول التي تطمئن بها النفس اغمض ممنوع بل انما هي اي الاغمضية فيما اي في الادلة التي يرد به شبهة ولا تكليف للناس بها وانما يجب العود المدققة والنظر فيها لمن كان قابلا لها من العلماء الحرسة للدين المبين المرغمين لانوف الجاحدين المبطلين والمظنة اي مظنة الوقوع في الضلالة تجري في المقلد بالفتح هذا جواب عن قولهم في النظر مظنة الوقوع في الضلالة حاصله ان تلك المظنة كما تحصل للمقلد بالكسر كذا تحصل للمقلد بالفتح ايضا فيحرم عليه النظر كما قلتم فيجب التقليد عليه ايضا فننتقل الى مقلده ايضا كذلك فيتسلسل او ينتهي الى ناظر في استدلال غير مقلد فيلزم المحذور المذكور وهو مظنة الوقوع في الضلالة مع زيادة احتمال كذبه اي كذب المقلد للناظر فيما ادى النظر في الاستدلال بدون التقليد لان فيه ليس هذا الاحتمال فيكون النظر اولى من التقليد والرجوع الى المعصوم ع كالنبي والامام ع ليس تقليدا هذا جواب عن قولهم ان قول من يوثق به كالنبي ص والامام والعدل العارف او تقع في النفس حاصل الجواب ان الرجوع الى المعصوم لا يسمى تقليدا بل هو قول مع الدليل يفيد القطع الصدوره ممن يمتنع عليه الكذب فيخرج عن محل النزاع والاوقعية في غيره اي غير المعصوم ممنوعة اي كون كلام غير المعصوم من العدل العارف اوقع في النفس ممنوع لاحتمال الخطاء فيه لعدم عصمته والسؤال عن بشرية الانبياء السابقين هذا جواب عن استدلالهم بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حاصل الجواب ان المراد بالسؤال الذي يتضمن عليه الآية هو السؤال عن بشرية الانبياء وكونهم رجالا كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم ليس المراد بالسؤال السؤال عن الاصول ولا عن الفروع وقد اجيب بوجوه اخرى ايضا وهذه خلاصة ادلة الطرفين وللبحث في اكثرها مجال مذكور في المطولات ان شئت فارجع اليها والى اشتراط القطع مرجع الكلام يعني حاصل هذا البحث يرجع الى انه هل يشترط القطع في اصول الدين حتى يجب النظر فيه ويحرم التقليد ام يكفي الظن بها فيسوغ التقليد ولا يجب النظر واثباته اي القطع مشكل لتعارض الادلة من الجانبين لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام المصنف كفاية الظن باصول الدين وعليه جماعة من الاعلام كالمحقق الطوسي في بعض رسائله وفي فصوله كما نقل عنه والمولى الورع المقدس الاردبيلي والعلامة المجلسي وقال العلامة في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين

وخبر دعمہ علی اخبار الاحاد ولاریب ان اخبار الاحاد لاتفید الا الظن فتامل وبه التسدید الاعتصام والیه المرجع ومنه الوصول

الی المرام المنہج الخامس ویختتم علیه الرسالة فی الترجیحات التی یحتاج الیها الفقهاء فی استنباط الاحکام وایراد

الحجج باعتبار تعدد الانواع الترجیح فی اللغة جعل الشیٔ راجحا ویقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفی الاصطلاح تقدیم امارة

وهو ما یفید الظن ـ علی امارة اخریٰ ـ عند تعارض الامارتین ـ لکل متعلق بالتقدیم ای تقدیمها

متعلق بالعمل ای بمقتضی تلک الامارة من الحکم وعرفه الحاجبی بانه اقتران الامارة بما یقوی به علی معارضها لا یخفی علیک

ان هذا الاقتران هو سبب للترجیح سمی فی اصطلاح القوم بالترجیح تسمیة الشیٔ باسم السبب فلهذا عدل عنه المصنف قال

بعض المحققین ان هذا التعریف لنفس الامارة الراجحة وتعریف المصنف تعریف لفعل المجتهد فلا وجه لترجیح احدهما علی الآخر ولا

تعارض فی قطعیین لاجتماع النقیضین لانه لو تعارض القطعیان لثبت مقتضاهما ویلزم اجتماع النقیضین ولا تعارض

فی قطعی وظنی لان الظن یضمحل عند القطع لا یصلح المعارضة وهو مطابق لما فی مختصر الحاجبی وشرحه للعضدی واعترض علیه

بان التعارض فی الدلیلین لا یکون فی الواقع فان الشارع جل شانه من ان یورد دلیلین متناقضین علی حکمین متناقضین

فلا بد ان یکون احدهما ناسخا للآخر لکن اذا لم یعلم التاریخ یتوهم التعارض فیهما بحسب الظاهر فالتعارض لیس الا بحسب

وهمنا والسبب عدم العلم بالتاریخ وکما ان القطعی یفید ثبوت مقتضاه قطعا کذلک الظنی یقتضی ثبوت مقتضاه ظنا وکما ان اجتماع

النقیضین بحسب القطع محال کذلک بحسب الظن فتخصیص التعارض بالظنیین دون القطعیین تحکم محض ثم ان المرجحات

تعتبر فی کل الامارات لکنهم خصوا الکلام بذکر المرجحات فی الاخبار فقال المصنف قدس سره والترجیح فی النقلیین

ای الخبرین اما بالسند وهو عبارة عن رواة الاخبار او المتن والمراد به اللفظ الذی یستفهم به معنی الحدیث بان یکون

احدهما محکما والآخر متشابها او المدلول وهو الحکم الذی یدل علیه الخبر من الاباحة والتحریم وغیرهما او الخارج من غیر

المذکورات کموافقة احد الخبرین لعمل الاکثر دون الآخر کما ستعرف فالسند ای الترجیح من جهة السند من وجوه

الاول بالعلو ای علو السند وهو یرجح علی غیره والمراد بعلو السند ان یکون وسائط احد الخبرین التی بین العامل

المروی والامام المروی عنه اقل بالنسبة الی وسائط الخبر الآخر کان یکون وسائط احد الخبرین عشرة رواة وللمخبر

عشرین هذا او یاد ان یرجح علو الاسناد علی غیره لان الان وسائطه اقل کان تطرق احتمال الکذب والغلط و

السهو وغیرها اقل مما کثر فیه الوسائط وما قال الشارح الخوانساری من ان المراد بالعلو علو الاسناد بتحققه بتهم الشارح

هذا الله الشارح فلم نقف علی التصریح بهذا المراد فی کلام المحققین قال العلامة فی النهایة علو الاسناد واستحسان

راجحا من حیث انه کلما کانت الرواة اقل کان احتمال الکذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره

واعترض عليه شيخنا صاحب المعالم بان هذا الكلام ليس بشيء لان تاثير السند ورفي تحمله غير معقول واجاب عنه المصنف
في الحاشية بان الظني ان هذا المعترض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه لان مراده قدس سره ان عالي السند
قد يضعف الاعتماد عليه بندرة طول العمر زيادة على العادة كما لو نقل بعضنا في عصرنا عن النبي صلى الله عليه وآله حديثا رجال سنده ثلاثة
مثلا فان تطرق احتمال الكذب والغلط اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنا عشر رجلا مثلا لندرة
المعمر الى ما يزيد على مائة سنة الا الى ما ينقص ومن هذا القبيل طعن بعض المحدثين في الاحاديث المنسوبة الى الامام او غيره
لندرة تحقق ذلك الاتفاق فيضعف الاعتماد عليه انتهى واجاب الشارح الخوانساري من قبل صاحب المعالم واستجود
كلامه وقال ان المراد بعلو الاسناد ما لا يتحقق معه وايضا لا ينحصر علو الاسناد في ذلك فلا يضعف عليه الاعتماد مطلقا
اقول قد عرفت ان هذه الارادة من العلوم التي التصريح بها في كلام المحققين وايضا العلامة لم يصرح بانحصار علو الاسناد
في ذلك بل قال انه مرجح باعتبار ندرته ولا دلالة له في الانحصار بل متى تحقق ذلك السند يضعف الاعتماد عليه
فتدبر الوجه الثاني من مرجحات السند كثرة الرواة اي يكون رواة احد الخبرين في كل طبقة اكثر عددا من رواة
الخبر الآخر فيرجح الاول على الثاني لان ما رواته اكثر يقوى الظن به لكون العدد الاكثر ابعد عن الخطأ من الاقل
ولان خبر كل واحد منهم يفيد الظن فيحصل الظنون الكثيرة فيحصل التعاضد في الظن ولهذا هو الذي قد ينتهي الى
التواتر المفيد لليقين وخالف بعض العامة في ترجيح كثرة الرواة على غيره ومستندهم ضعيف لا يصار اليه
الثالث اتصاف راوي احد الخبرين باوصاف توجب رجحان الظن والصدق به بالنسبة الى راوي الآخر مثل
زيادة الثقة بان يكون الوثوق براوي احد الخبرين ازيد من الآخر وزيادة الفقاهة بان يكون راوي احدهما
اكثر فقها من الآخر والعربية بان يكون الراوي لاحدهما اكثر معرفة بالعربية من الثاني والفطنة فالخبر الذي
راويه اكمل فطانة يرجح على الخبر الذي راويه ليس كذلك والورع فالخبر الذي راويه ازيد في الورع والتقوى
يرجح على ما ليس كذلك والضبط بان يكون الضبط والحفظ لراوي احد الخبرين ازيد من الآخر فيرجح الاول على
المخالف ولا يخفى وجه الترجيح في جميع ما ذكر لانها توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فبهذا حصل الفرق بين العالم
والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب
تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر او لامور اخرى مثل كون احد الراويين مباشر القضية دون الآخر وهكذا كما اشار اليه
بقوله وكثرة المزكين اي يكون المزكون لاحد الراويين اكثر من الآخر واعدليتهم اي يكون المزكون لاحدهما اعدل
من المزكي الآخر واعلميتهم بالرجال اي يكون المزكون لاحد الراويين اعلم باحوال رجال السند من الآخر وبالمباشرة

اى يكون الراوى لاحد الخبرين مباشرا للقضية دون الآخر فيقدم على الآخر كما قدم رواية ابى رافع ان النبى ﷺ
تزوج ميمونة وهو حلال غير محرم على رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم لان ابا رافع كان سفيرا بين النبى ﷺ وميمونة
فهو اعلم بالقضية من ابن عباس والمشافهة بان يكون راوى احد الخبرين مشافها للمروى عنه دون الآخر فيقدم
الاول على الثانى كما قدم رواية قاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها حرا على رواية
الاسود انها عتقت وكان زوجها عبدا فان عائشة كانت عمة قاسم وهو سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه
كان سمع من وراء الحجاب والمشافهة والقرب بان يكون راوى احدهما قريبا من المروى عنه حين سماع الرواية
عنه والآخر بعيدا بحيث يتفاوت بالبعد السماع عادة فيرجح الاول على الثانى كما رجح رواية ابن عمر انه ﷺ
افرد بالتلبية على رواية غيره انه ثنى بها فان ابن عمر كان تحت ناقته ﷺ على ما روى والجزم اى يقدم رواية من قال على
سبيل الجزم انه قال كذا على رواية من قال على سبيل الظن انه قال كذا فرواية الجازم ترجح على غيره والحفظ اى
يرجح رواية من حفظ الخبر من ظهر القلب على رواية من اعتمد على الكتابة لان اشتباه الغلط والنسيان اقل فى
الحفظ والتذكر بالنسبة الى الكتابة ومخالطة العلماء المحدثين اى العلماء مطلقا فان من يخالط العلماء ويجالسهم
يحصل له استعداد او التفهم والتفطن فيكون الظن الحاصل به اقوى من الحاصل بغيره فيقدم الراوى المخالط المجالس لهم
على غيره والتحمل بالغا اى يرجح رواية من تحملها حالة البلوغ على من تحملها حالة الصبى ورواها بعد البلوغ فان من
تحمل الحديث فى حالة البلوغ يكون الاعتماد على ضبطه اكثر ممن تحمل فى حالة الصغر وعدم التباس الاسم بضعيف او
مجهول اى لا يكون الراوى ملتبس الاسم بمن ضعف روايته او بمن هو مجهول حاله كابى بصير فانه ملتبس بمعلوم الحال
ومجهوله ومعلوم الحال غيره وبالجملة فيقدم رواية من ليس مشتبه الاسم على من هو كذلك فصل اما مكان الترجيح
بحسب السند. واما الترجيح بحسب المتن فهو ايضا بوجوه اشار اليه بقوله فالمسند اى الحديث المسند وهو الذى
ذكر سلسلة رواته الى المعصوم يقدم على الخبر المرسل وهو الذى سقط من اسناده راو واحد او اكثر وانما رجح
المسند على المرسل لاحتمال عدم عدالة الراوى الذى سقط من الاسناد فيضعف الظن به الا اذا علم ان من
لا يرسل الا عن ثقة وقد مر البحث فيه فى مبحث الاخبار فتذكر ويقدم المقروء على المسموع [illegible] للعبارة محتمل لان
الاول ان يكون المعنى يرجح المقروء على الشيخ بان يقرأ التلميذ ويسمعه الشيخ على المسموع منه بان يقرأ الشيخ ويسمع
التلميذ والثانى ان يراد بالمقروء مقروء الشيخ اى ما قرأه الشيخ ويسمعه التلميذ يقدم على المسموع اى مسموع الشيخ بان
يقرأ التلميذ ويسمعه الشيخ والمعنى الاول مخالف لما اشتهر من ان اعلى انواع التحمل السماع من الشيخ فتعين الثانى و

يقدم المسموع من الاصل اى من المعصوم كان يقول الراوى سمعت ابا جعفر يقول كذا على المشتبه بالمسموع
وغيره كان يقول الراوى عن الصادق فانه مشتبه بل الراوى نفسه سمع عنه او سمع الراوى عمن سمع عنه وترجح المؤكد
اى الخبر الذى يتاكد دلالته سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم التغليظ كما
فى بعض اخبار القصر قصر فان اتم الفعل فقد خالف الله ورسوله على العادى اى الخبر الخالى عن التاكيد كذا الحقيقة
اى ما كان دلالته بعنوان الحقيقة يرجح على المجاز اى ما كان دلالته بعنوان المجاز كذا اقربه اى ما كان بعنوان
المجاز الاقرب يرجح على البعيد اى ما كان بعنوان المجاز الابعد ويقدم اقله اى اقل المجاز بما يكون فى
الخبر مجاز واحد على اكثره اى المجاز بما يكون فيه مجازان او ازيد وهو اى المجاز يرجح على المشترك لان المجاز خير
من الاشتراك اخر الخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله قطعيا بخلاف العام فان دلالته محتملة
او ما من عام الا وقد خص [illegible] يرجح عليه اى على المخصص لان العام المخصص اختلف فى حجيته
الاعتماد به بخلاف العام الغير المخصص الباقى على عمومه ويرجح الفصيح على غيره من الركيك لبعيد من الاستعمال لان
الشارع لا يتكلم بالالفاظ البعيدة عن الاستعمال فانه افصح فصحاء العرب فالظن يقوى بالفصيح لا بعدم الافصح عليه بل على الفصيح لان الفصيح لا يلزم
ان يكون كل كلامه افصح وربما يعتبر الافصحية ايضا كما عن العلامة فى التهذيب والتحقيق ان الائمة كان بناؤهم فى بيان
الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم بل عصمتهم يقتضى تكلمهم
مع الناس بالسياق واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح به نعم اذا كان احد الخبرين
مشتملا على فصاحة ليستبعد صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وغيرها من الخطب
والادعية فلا ريب انه من المرجحات يقوى الظن بها وبالجملة للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز
وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل منه رتبة ما لا يصدر من غير المعصوم كنهج البلاغة والصحيفة السجادية الى غير ذلك
من المراتب وكذا الغير الفصيح ليصلح [illegible] خلاف الاستعمال ما يظن بعدم صدوره من المعصوم فاذا ورد احد الخبرين متصفا
بهذه المرتبة الاخيرة فلا ريب فى [illegible] حقق بعض محققى المتاخرين واذا عرفت هذا فاعلم انه لا
احتياج للمجتهد الى علم المعانى والبيان الا فى الجملة مما يتميز به الفصيح عن غيره والمنطوق يقدم على المفهوم لكون
دلالة المنطوق اقوى من دلالة المفهوم كما يخفى ومفهوم الموافقة يرجح على مفهوم المخالفة لا رجحية المفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
لان مفهوم المخالفة لم يقل به بعض من قال بمفهوم الموافقة والخبر الدال بما له اقتضاء يقدم على الدال
بدلالة الاشارة والايماء وهو ظاهر لان دلالة الاقتضاء مقصودة بارادة اللافظ ودلالة الاشارة انما يفهم التبع لا غير

في تحلة، ومتضمن التعليل اي الخبر الذي يشتمل على تعليل الحكم يقدم على عدمه اي ما لم يتضمن على التعليل لان ذكر التعليل اكثر اطمينانا بالنسبة الى غيره ولانه يفضي الى المطلوب بسهولة والخبر المنقول باللفظ من غير تغير الالفاظ يقدم على المعناه اي على الخبر الذي نقل بالمعنى لان المنقول باللفظ ابعد من تطرق احتمال الخطاء من المنقول معناه وقال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وضعف ذلك بان تلك المعرفة شرط جواز النقل بالمعنى لاشتراط المساوات والعام المخصص يقدم على الخاص المأول الحديث الضعيف بسبب التأويل ولان تخصيص العام كثير وتاويل الخاص قليل فصل واما الترجيح بحسب المدلول فالتحريم يقدم على الاباحة اي اذا ورد الخبران المتعارضان وكان مدلول احدهما التحريم وثانيهما الاباحة فيرجح ما مدلوله التحريم على [illegible] العمل بالتحريم يلزم ترك المباح وليس في ترك المباح خوف العقاب بخلاف ما لو عمل على الاباحة فيلزم فيه ارتكاب الحرام فيه خوف العقاب فيكون القول بالتحريم اولى من القول بالمباح عقلا ايضا ولقوله [illegible] الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام والخبر الذي مدلوله الاثبات يرجح على الذي مدلوله النفي كخبر بلال ان النبي دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل فيقدم الاول على الثاني قيل هذا الترجيح منقول عن جمهور العلماء ولان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان الاثبات يثبت فعلا زائدا وانه تأسيس بخلاف النفي فانه المبقي للعدم الاصلي [illegible] اي الخبر الذي تضمن درء الحد ودفعه يقدم على الخبر الموجب له لما فيه من اليسر ونفي العسر والحرج المامور بها الشارع ولان الحد فيه ضرر والضرر منفي والخبر المتضمن على العتق اي عاتق العبد مقدم على عدمه اي عدم العتق اذ العمل على العتق مؤيد بالاصل لان الاصل عدم الرقية واما الترجيح بحسب الخارج فالمعتضد بغيره اي الخبر الذي اعتضد بغيره من الادلة وغيرها يرجح على عدمه اي الذي لم يعتضد بغيره لظهور قوة الظن في جانب المعتضد كما لو كان احدهما معتضدا بالعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم زمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين [illegible] الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للمتقدمين والآخر موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء و قرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون [illegible] اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم لسبق القدماء وقرب عهدهم وتحريهم مع ذلك قوله يورث الظن باصابتهم [illegible] وتفاوت المقامات [illegible] المجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شبهة [illegible] اتباعهم على اقتفاء الحق لاقتفاء سالف الزمان ولما ظهر الحال [illegible] المتأخرين فقد يذا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين فلا بد من التامل [illegible] في ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن

وهو تابع للتعارضات والشهرة ثم الاجماع فينقسم الى الظني والقطعي بالاطلاع عليها كما صرح به بعض المحققين وكذا اذا كان احد الخبرين اقوى من الآخر فيرجح المقتضي بالاقوى على غيره والية اشار بقوله وما اي الخبر الذي عاضده الاظهر اي يكون مقتضيا بالاظهر يرجح على ما يقتضيه غير كذلك وما ذكر سبب الورود اي الخبر الذي ذكر سبب ورود مذكور يرجح على ما لم يذكر فيه ذلك لدلالة ذكر السبب على الاهتمام بالمسبب وما اي الخبر الذي عليه العمل يقدم على الذي عمل بالعامل لان الاعلام اعرف بمواضع الخلل ودقائق الادلة فيقوى الظن به وما اي الخبر الذي دليل تاويله ارجح يقدم على ما ليس كذلك اظهر وقوة [illegible] بذلك وترك المرجحات معنى وثلاثة درباع فصاعدا اي اذا كان احد الخبرين مشتملا على مرجحين او ازيد وثانيهما على مرجح واحد مثلا او كان كلاهما مشتملين على مرجحين او ازيد لكن مرجحات احدهما اقوى من مرجحات الآخر تابع على صيغة الامر منهما اي من المرجحات ما هو الاقوى والزم ما هو اقرب الى التقوى لقواعد مرجحة واقران خبر الراوي المتقوى [illegible] المتوالية المتتالية والصلوة على سيد رسله واشرف انبيائه واوليائه على الذي على على كتف النبي وقمع بنيان الكفر عن اصله فهدمه اللهم احشرنا مع اهل بيته بحق محمد وآله المولى تم فرغ من نقله الى البياض مولفه اقل العباد عملا واكثرهم زللا ابدا تمسكا بذيل الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين الراجي شفاعتهم يوم الدين ابو الحسن علي بن السيد تقي الرضوي حسن الله خاتمته خيرا من دنياه وبلغه الى ما يتمناه ويوم السبت آخر العشرة الاولى من الشهر الثاني من السنة الخامسة من العشر العاشر من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها الاف التسليم والتحية مبسملا وحامدا ومصليا ومسلما اللهم بارك لي في امور الدنيا والآخرة بحق محمد وآله الكرام البررة

فهرست کتب مؤلفه شاد دست ظله

اسحاق المامول	سوانح سیاحت	حل المغلقات	تزویجیه	اقامة البرهان على حلیة القهوة والقلیان
لب الاصول	در زیارت توحید و عدل	شرح سبع معلقه		
ادوات تعلیم المبتدین در آداب تعلیم و تعلم	احسن المواعظ دو جلد اول در مواعظ ثانی در مصائب	منار به شرح ساعتیه در صرف		